Las esposas de Cristo

Vida religiosa y actividades económicas en los conventos de Charcas del siglo XVIII

Iván R. Jiménez Ch.
Eugenia Bridikhina

Las Esposas de Cristo:

Vida religiosa y actividades económicas en los conventos de Charcas del siglo XVIII

Iván Jiménez Ch.
Eugenia Bridikhina

Serie "PROTAGONISTAS DE LA HISTORIA"

Editores : MINISTERIO DE DESARROLLO HUMANO
Secretaría de Asuntos Étnicos, de Género y Generacionales.
Subsecretaria de Asuntos de Género.

"LAS ESPOSAS DE CRISTO"

Autor : Lic. IVAN R. JIMENEZ CHAVEZ

Diseño y Diagramación : Bolivia Dos Mil S.R.L.
Edición : Lic. Leticia Sáinz.
Foto Portada : Grover Hinojosa C.
Impresión : Bolivia Dos Mil S.R.L.

Depósito Legal N° : 4 - 1 - 117 - 97
Primera Edición de 5.000 ejemplares

La Paz, Bolivia. 1997

Esta publicación fue posible gracias al apoyo de la Autoridad Sueca para el Desarrollo Internacional. (ASDI)

Protagonistas de la Historia

La historia boliviana es un ámbito del conocimiento donde el silencio pesa sobre las mujeres como un oscuro manto. Fundadoras, pensadoras, amantes, luchadoras, artesanas, esclavas, libertarias, educadoras, rebeldes, creadoras... por miles y miles desfilan silenciosa, casi invisiblemente por los rincones de una historia que las desconoce, las acalla, las desdibuja o, simplemente, no las nombra.

Esa condena al silencio está encontrando una respuesta contundente en la serie de publicaciones que ahora se presenta bajo el título de *Protagonistas de la Historia*.

Trabajo en que han confluido los esfuerzos de la Coordinadora de Historia, cuyo quehacer principal es descorrer los velos de la historia que han caído sobre nuestra memoria como país y los de la Subsecretaría de Asuntos de Género, que en su misión por facilitar avances en la condición y posición de las mujeres en el país ha identificado el campo de la historia como uno de los espacios privilegiados para visualizar a las mujeres como las protagonistas que fueron, son y serán.

Este esfuerzo compartido tiene pues dos impulsos. Por una parte el de la Subsecretaría de Asuntos de Género, que en su afán por visualizar los papeles sociales de las mujeres en el país ha encontrado en la historia una veta riquísima de información, conocimiento y ejemplos de mujeres que individualmente o como grupo construyeron, palmo a palmo, lo que actualmente somos como país.

Y por otra parte, el de la Coordinadora de Historia, institución que agrupa a un significativo número de profesionales en esta disciplina de las ciencias sociales.

Desde su creación, la Coordinadora de Historia ha desarrollado diversas actividades de investigación y difusión en el campo de la historia, dirigidas hacia públicos diversos. Y desde 1995, alentada y apoyada por la Subsecretaría de Asuntos de Género, ha elaborado textos sobre la historia de las mujeres en Bolivia, partiendo de una orientación teórica y metodológica desde el enfoque de género.

En este marco, ahora se presentan las historias de mujeres sobresalientes y anónimas; individuales y colectivas; contextualizadas en diversas coyunturas, procesos y estructuras de la historia nacional, habiéndose hecho énfasis en descubrir las particularidades de sus visiones, creencias, comportamientos y actitudes individuales y colectivas de su cotidianidad.

De esta manera, las investigaciones que forman parte de la serie *Protagonistas de la Historia* abarcan diversas temáticas inscritas en espacios y tiempos diferentes: mujeres de la élite indígena en el momento inmediatamente posterior a la conquista española, líderes y mujeres de base

quechuas y aymaras que actuaron en las sublevaciones andinas de fines del siglo XVIII, mujeres de distintos sectores sociales que lucharon por la independencia, empleadas domésticas en el siglo XVI, monjas de la época colonial y actual, músicas que han producido su obra acompañando el siglo, terratenientes de fines del siglo XIX y principios del XX, trabajadoras y amas de casa mineras en el siglo XX, indígenas del oriente de la época contemporánea, mujeres urbanas durante la Guerra del Chaco e intelectuales feministas del siglo XX.

Una inmensa galería que de ninguna manera agota toda la vertiente del aporte y presencia de las mujeres en la historia nacional. Al contrario, su riqueza y diversidad nos hacen ver, contundentemente, lo olvidadas que han sido y la forma en que su ausencia empobrece nuestra memoria.

Todos los trabajos han recurrido en distinta medida a fuentes primarias, historia oral y metodología novedosas, con el propósito de que los relatos y su análisis estén expuestos de manera clara, sin perder el rigor académico. Pero, principalmente, se ha pretendido dar una visión pluralista de la historia, sin aceptar el olvido y la discriminación hacia ninguno de los actores/as que la hicieron posible.

Aunque los estudios se publican separados, son parte de una serie dedicada exclusivamente a las mujeres en nuestra historia y el fruto de investigaciones realizadas individualmente o por grupos. En todos los casos, quienes realizaron las investigaciones son parte de la Coordinadora de Historia, que asumió el proyecto colectivamente lo cual constituye probablemente una de sus principales riquezas, puesto que permitió una permanente interlocución.

La serie ha sido pensada por la Subsecretaría de Asuntos de Género como un material que alimentará las bibliotecas escolares, universitarias y académicas, pues en el marco de la Reforma Educativa, reconocer lo que somos es un proceso fundamental para avanzar hacia mejores tiempos y, en ese reconocimiento, es primordial contar con la información necesaria para aceptar que la nuestra no es una historia "en masculino" solamente.

Por otra parte, esta serie permitirá que la democracia de la que ahora goza el país no sea entendida sólo como un ejercicio político, sino también como la libre exposición de ideas y pensamientos y, ante todo, como el respeto a la diversidad étnica y cultural de la que la población boliviana se enorgullece.

SUBSECRETARIA DE ASUNTOS DE GÉNERO
COORDINADORA DE HISTORIA

INDICE

INTRODUCCIÓN

Esta investigación referida a la vida monacal femenina a fines del periodo colonial, resulta pionera para la historiografía boliviana. A pesar de la importancia que tuvieron estas instituciones en la sociedad de entonces, el interés de los historiadores aún no ha franqueado los muros que separaban a esas mujeres del "mundo" para investigar su vida, pensamiento y actividades.

No se trata de una ausencia absoluta, las religiosas aparecen en algunos trabajos históricos interesados en los procesos económicos y, más exclusivamente, en la historia de la Iglesia boliviana.

A las historias eclesiásticas de López Menéndez y García Quintanilla, que fueron durante muchos años los únicos textos de referencia sobre el tema en Bolivia, se agregó en la década de 1970 una nueva propuesta escrita por Josep Barnadas y, más recientemente, la obra en dos volúmenes de Roberto Querejazu Calvo y Roberto Valda Palma. En estas obras, a excepción de la escrita por Barnadas, se insertan datos sobre la historia de los conventos femeninos sin intentar reconstruir los procesos que pudieron vivir estas instituciones.

Otras historias, más bien descriptivas, se han escrito dentro de los propios monasterios, por las mismas religiosas motivadas por el interés de mantener la constancia de los acontecimientos relevantes. Aunque presentan algunas limitaciones, los textos resultan valiosos por la cantidad de información que proporcionan.

Al margen de lo producido en el país se tiene una gran cantidad de estudios realizados por investigadores extranjeros en el ámbito latinoamericano. Son destacables los aportes de Asunción Lavrin sobre los conventos mexicanos del periodo colonial al igual que los trabajos de Margo Glantz sobre la vida de Sor Juana Inés de la Cruz; para el caso de los conventos brasileños del siglo XVII se cuenta con los estudios de Susan Soeiro; también en el Perú se han estudiado las instituciones religiosas femeninas y la conducta religiosa limeña durante el periodo colonial. Nancy van Deusen y Ana Sánchez son dos autoras con aportes importantes sobre el tema; finalmente, corresponde referirse a las investigaciones argentinas sobre los conventos cordobeses y bonaerenses. Un enfoque especialmente interesante, aunque de características sociológicas, presenta Marcela Lagarde.

Estos trabajos tienen el mérito de haber abierto el análisis a aspectos más particulares respecto a la religiosidad femenina colonial, en general, y a la vida conventual, en particular.

En el presente estudio se consideran dos perspectivas fundamentales para el análisis de la vida monacal femenina en Charcas durante el siglo XVIII. Por una parte, se toma la perspectiva de las funciones sociales y económicas que cumplían los conventos femeninos. Esto permite descubrir los mecanismos de enganche que tuvieron estas instituciones con su medio social. Debe considerarse que el convento era una salida socialmente aceptada y de prestigio para las mujeres que quedaban sin la asistencia masculina; la

Esta investigación, referida a la vida monacal femenina a fines del período colonial, resulta pionera para la historiografía boliviana. A pesar de la importancia que tuvieron éstas instituciones en la sociedad de entonces, el interés de los historiadores aún no ha franqueado los muros que separaban a esas mujeres del "mundo" para investigar su vida, pensamiento y actividades.

No se trata de una ausencia absoluta, las religiosas aparecen en algunos trabajos históricos interesados en los procesos económicos y, más extensamente, en las historias de la Iglesia boliviana.

A las historias eclesiásticas de López Menéndez y García Quintanilla, que fueron durante muchos años los únicos textos de referencia sobre el tema en Bolivia, se agregó en la década de 1970 una nueva propuesta escrita por Josep Barnadas y, más recientemente, la obra en dos volúmenes de Roberto Querejazu Calvo y Roberto Valda Palma. En estas obras, a excepción de la escrita por Barnadas, se insertan datos sobre la historia de los conventos femeninos sin intentar reconstruir los procesos que pudieron vivir éstas instituciones.

Otras historias, más bien descriptivas, se han escrito dentro de los propios monasterios, por las mismas religiosas motivadas por el interés de mantener la constancia de los acontecimientos relevantes. Aunque presentan algunas limitaciones, los textos resultan valiosos por la cantidad de información que proporcionan.

Al margen de lo producido en el país se tiene una gran cantidad de estudios realizados por investigadores extranjeros en el ámbito latinoamericano. Son destacables los aportes de Asunción Lavrin sobre los conventos mexicanos del período colonial al igual que los trabajos de Margot Glantz sobre la vida de Sor Juana Inés de la Cruz; para el caso de los conventos brasileños del siglo XVIII se cuenta con los estudios de Susan Soeiro; también en el Perú se han estudiado las instituciones religiosas femeninas y la conducta religiosa limeña durante el período colonial, Nancy van Deusen y Ana Sánchez son dos autoras con aportes importantes sobre el tema; finalmente, corresponde referirse a las investigaciones argentinas sobre los conventos cordoveses y bonaerenses. Un enfoque especialmente interesante, aunque de características sociológicas, presenta Marcela Lagarde.

Estos trabajos tienen el mérito de haber abierto al análisis aspectos más particulares respecto a la religiosidad femenina colonial, en general, y a la vida conventual, en particular.

En el presente estudio se consideran dos perspectivas fundamentales para el análisis de la vida monacal femenina en Charcas durante el siglo XVIII. Por una parte, se toma la perspectiva de las funciones sociales y económicas que cumplían los conventos femeninos. Esto permite descubrir los mecanismos de engarce que tuvieron estas instituciones con su medio social. Debe considerarse que el convento era una salida socialmente aceptada y de prestigio para las mujeres que quedaban sin la asistencia masculina; la

vida independiente de las mujeres durante el periodo colonial era socialmente rechazada. Junto a las mujeres atraídas por la vocación religiosa, a los monasterios, beaterios y casas de recogimiento recurrían también las mujeres en incapacidad de autosustentarse.

En los conventos, también, se fue acumulando una gran cantidad de dinero proveniente mayormente de las donaciones piadosas que recibían y de las dotes que entregaban las familias de las nuevas ingresantes. Esto les permitía contar con recursos financieros disponibles. Este dinero era negociado como un capital de préstamo o sino reinvertido en las propiedades conventuales. Por ello los conventos también son entidades financieras y su actuación económica merece la atención a fin de describirse el panorama completo de la vida religiosa femenina.

Una segunda perspectiva se proyecta desde la vida conventual, analizando los comportamientos y actitudes que orientaban la existencia dentro del claustro, así como las relaciones entre las mismas religiosas. Para ello se toma el caso del Monasterio de Santa Teresa de Potosí, perteneciente a la Orden de las Carmelitas Descalzas, intentando examinar cómo este espacio, habitado exclusivamente por el sexo femenino conforma un mundo femenino, de acuerdo con las concepciones de género propias al siglo XVIII.

En la introducción se intenta una aproximación al mundo religioso de ese tiempo, descubriendo los contenidos que tuvo el modelo espiritualista del misticismo que, como se sabe, apareció y se desarrolló en los siglos anteriores. Aunque algo menoscabada, su vigencia se mantuvo durante el siglo XVIII.

En este trabajo, inicialmente se presentará al convento como una de las opciones sociales para la mujer del s. XVIII Luego se describirá el misticismo postridentino, señalándose sus caracterísiticas fundamentales y las prácticas piadosas que se imponían a las monjas de los siglos XVII y XVIII.

En una segunda parte se hace un recuento histórico de la aparición de los conventos en Charcas, intentádose determinar el contexto histórico en el cual se desarrolló el fenómeno.

A continuación se estudian la administración de los bienes conventuales y los mecanismos económicos generales en los que participaban los conventos de la Audiencia.

Finalmente, a modo de resumen, se presenta un estudio biográfico de la superiora del convento de Santa Teresa de Potosí, que vivió a mediados del s. XVIII, Sor Petrona Teresa del Espíritu Santo. Se ha elegido a esta religiosa por cuanto ocupó por cuatro veces el cargo de superiora de su monasterio y además porque se cuenta con una conveniente cantidad de recursos documentales sobre la época en que desarrolló sus actividades.



LA MUJER Y EL CONVENTO EN EL MUNDO CATÓLICO DURANTE LOS SIGLOS XVII Y XVIII

La sociedad colonial americana se ha caracterizado por ser una estructura jerarquizada compuesta por varios estamentos entre los cuales se establecían diferencias y distancias. La población variopinta, surgida del hecho colonial, era distinguida con una sutileza única al momento de definirse clases y razas; así se diferenciaba entre españoles y criollos, aunque ambos grupos eran de raza blanca, o según los mestizajes como cholo, mulato o zambo. Cada estamento tenía funciones señaladas, un rol definido por la "civilización"; el indígena, ser "irracional y bárbaro", estaba destinado a los trabajos productivos de explotación natural, o los mestizos desempeñaban las tareas artesanales en las ciudades y poblaciones. En el fondo, se concebía la sociedad como un cuerpo en el que cada grupo que la componía representaba un órgano, del cual dependía la salud del cuerpo entero pero que, a su vez, también dependía de los otros órganos, principalmente de los superiores.

El horizonte cultural al que respondía esta sociedad, y que muestra pocas variaciones en los tres siglos del dominio colonial, se caracterizaba además por una actitud hostil hacia la mujer, que era decididamente considerada como un ser inferior.

¿Cuál era el rol asignado al sexo femenino? La respuesta debe considerarse dentro de la variedad estamentaria, aunque básicamente y en líneas muy generales, puede expresarse en dos puntos fundamentales: la reproducción y la subordinación al varón. La mujer indígena era considerada sólo como destinada a lo primero, salvo casos específicos. La mujer perteneciente a los estamentos más altos, incluso en algunos casos desde los sectores mestizos, debía también, en forma igualmente importante, observar el segundo punto.

Es en la explicación de esa subordinación al varón donde se encuentra el plano común que importa a las monjas y a las mujeres en general. En esa época, se describe a la mujer como un ser naturalmente "flaco y deleznable", tanto en actitudes como en entendimiento. Fray Luis de León escribía en *"La perfecta casada"*:

... así como a la mujer buena y honesta la naturaleza no la hizo para el estudio de las ciencias, ni para negocios de dificultades, sino para un sólo oficio simple y doméstico, así les limitó el entendimiento, y por consiguiente, les tasó las palabras y las razones (...) han de guardar siempre la casa y el silencio

En general, se aceptaba una debilidad mental derivada de su propia naturaleza. Pero, no era solamente aquello, la mujer además significaba un peligro por su naturaleza menos racional que la del varón y que se entendía como una tendencia, según algunos insalvable, hacia lo inmoral o pecaminoso. La seducción de Eva por la serpiente en el mítico jardín del Edén, en un tiempo anterior a todo otro tiempo, pone de manifiesto una característica definitiva de la mujer en el mundo colonial hispano, la debilidad. Es obvio que ese término no se refería únicamente a lo corpóreo sino también, y con mayor énfasis, a la conducta femenina. La mujer era débil, susceptible de pecado. Para la escritora mexicana Margot Glantz, la sociedad colonial encerraba a la mujer, ya sea en la casa o en los

conventos, intentando mantenerla aislada, previniendo su peligro, la perturbación del orden[1].

Así pues, no existía diferencia entre la casa y el convento. Monja o no, su lugar no era el espacio público de la calle y, tanto en uno como en otro sitio, debía guardar votos de clausura y de silencio. Para la mujer de los sectores altos, el mundo estaba siempre delimitado por los muros de la casa, su actividad ordinaria no incluía una necesaria presencia suya en las calles; de ahí se puede explicar que en el recato femenino se conciba como virtud el ser una "señora de su casa", frase que aún tiene alguna vigencia, y era frecuente que las muchachas "abandonasen", sólo en contadas ocasiones, la casa paterna.

Sin embargo, en el mundo católico moderno prevalecía también otra imagen femenina con características opuestas a la de Eva pecadora. Se trataba de María, la madre de Jesús, en la cual se reflejaba lo femenino maternal y sagrado. Los íconos de María resaltaban su carácter de madre, sobre todo cuando llevaba al niño en brazos, y de intercesora por los pecadores. También, en ella se rendía culto a la virginidad, pues había sido la mujer que, virgen, concibió y dio a luz, por ello se convierte en símbolo contrapuesto enteramente a la carnal y pecadora Eva. María representó el ideal a seguir para la mujer católica, que debía ser madre, esposa obediente y entregada a los hijos en todo momento, o virgen, consagrando la existencia a Dios, reprimiendo su vida sexual (Acosta, 1993: 15-20).

A pesar de ser la religión la que reforzaba el pensamiento misógino contemporáneo, partía precisamente de su ámbito la posibilidad de cierta libertad para las mujeres. Con ello no se niegan los casos excepcionales de aquellas que actuaron descollantemente en el mundo masculino, como Juana Inés de la Cruz o la Monja Alférez. Pero, es obvio que el resto tuvo que desenvolverse dentro de los estrechos espacios delimitados por los hombres y uno de los más aprovechados fue precisamente el de las actividades eclesiásticas.

Las festividades religiosas, tan frecuentes en las sociedades preindustriales, permitían una ruptura momentánea de la clausura femenina. Su participación en las ceremonias religiosas no podía discutirse, como tampoco se debía ni podía impedírseles que acudan a la Iglesia a cumplir con las obligaciones eclesiásticas.

Más significativa resultaba, sin embargo, su actuación mística, pues ante Dios su situación se equiparaba con la del hombre. Si la mujer traspasaba los límites de lo natural y alcanzaba el encuentro con Dios, lograba una posición públicamente valorada y que le permitía un margen de poder. La Iglesia reconocía esa posibilidad y, aunque negó el ministerio a las mujeres, sostenía su posibilidad de santidad. Quizás se debió a ello el surgimiento de una gran

[1] Martínez-Burgos señala, sin embargo, que "... la insistencia y la reiteración de esa pedagogía doméstica, que se prolonga durante todo el siglo XVI y gran parte del XVII, mostraba cierta tensión, es decir, manifestaba las divergencias que existían entre un comportamiento cotidiano y el modelo ideológico y formal que se deseaba aplicar" (1993: 310).

cantidad de beatas durante el período barroco[2]

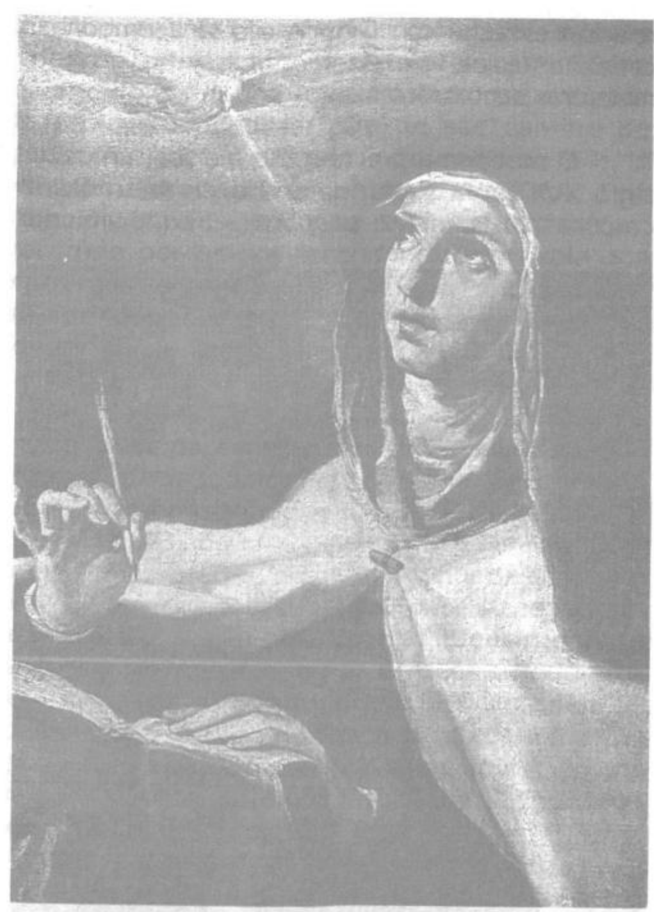
El convento, que formaba parte de la propuesta espiritual, resultaba también una atractiva alternativa para el desarrollo de la vida femenina. En el período postridentino se habían generalizado las reglas que Teresa de Avila fijó para las Carmelitas Descalzas, aunque cada congregación de religiosas las modificó según sus necesidades. El convento era el mundo femenino por excelencia, dentro de sus muros, las mujeres convivían sin una relación directa con los hombres; pero, como se dijo líneas arriba, no por ello escapaban de la vigilancia masculina. Cada convento estaba dirigido por una superiora, su autoridad estaba encargada de controlar la vida conventual, de acuerdo a la regla de la congregación, y de velar por el desarrollo de la vida fraterna y comunal. Sobre ella se encontraba la autoridad de un varón, el superior de la rama masculina en la región o el Obispo según cada caso. A estos se sumaban también el confesor y el director espiritual que debía tener cada monja, quien o quienes conocían las vivencias individuales de las monjas tan íntimamente como éstas lo permitían en las confesiones o en las sesiones de consulta con el guía espiritual; esta relación más cercana hizo que la figura del confesor, sobre todo, adquiera una gran influencia en la vida conventual.

La obediencia de Jesucristo a la voluntad del Padre fundamentaba el voto que hacían todos los religiosos regulares subordinándose a sus superiores. En el caso de las congregaciones femeninas, el respeto a la autoridad masculina resultaba doblemente importante, por la valoración secundaria de la mujer.

Las relaciones entre las monjas y aquél que estuviere encargado de la supervisión del convento se desarrollaban con un fuerte cariz paternalista. Muchas veces la severidad del trato ocasionaba protestas de las religiosas que, incluso, determinaban solicitar el cambio en la autoridad que tenía la jurisdicción sobre el convento. Una subvaloración de la mujer, que como se vio partía de las concepciones generales de la época, puede apreciarse en el tono despectivo, hasta petulante, que adoptó el Obispo de La Paz en la apertura del libro de profesiones del Convento de la Inmaculada Concepción, en 1683, donde anotaba:

... desde la fundación del Convento de la Concepción de Nuestra Señora de esta ciudad, con menos inteligencia de la necesaria, las religiosas que

[2] *Ana Sánchez en el artículo "Angela Carranza, alias Angela de Dios. Santidad y poder en la sociedad virreinal peruana (s. XVII)" relata el caso de una mujer considerada iluminada durante veinte años por los pobladores de Lima, hacia finales del siglo XVII, y que llegó a ocasionar verdaderas perturbaciones en la ciudad virreinal. Su supuesta santidad le permitía insultar a los propios sacerdotes y acumular los favores de muchas personas. Llegó a señalar que en sus visiones tenía encuentros con el mismo Padre, recibiendo del Espíritu Santo el título o nombre de "Madre de todos los sacerdotes" de entre los cuales el hijo mayor era el Papa (Sánchez, 1993: 213).*



Santa Teresa de Jesús, también llamada de Ávila (1515 - 1582).

ban profesado no ban asentado sus profesiones como en todo convento se acostumbra ...[3]

Es muy distinto el tono que empleaba San Alberto para comunicarse con las religiosas del Convento de Carmelitas Descalzas de Potosí, hacia mediados del siglo XVIII, a quienes llama "mis locas monjas" o de quienes se dice "fiel perrito guardián". En todo caso no deja de estar presente la manera paternalista, esta vez más familiar y cariñosa.

LA ESPIRITUALIDAD BARROCA

Durante el siglo XVII se dio una explosión de religiosidad en el mundo católico, en respuesta al surgimiento del protestantismo, caracterizada por la aparición de nuevas devociones y un gran número de beatificaciones y canonizaciones. Fue el siglo en el que se canonizó a Santa Teresa de Jesús (1515 - 1582), San Ignacio de Loyola (1491 - 1556) -los dos reformadores postridentinos de la vida religiosa más importantes- y además a San Francisco Xavier (1506 - 1552)[4], el santo misionero por excelencia. Junto a ellos se hicieron otras numerosas canonizaciones y beatificaciones, mucho más que las registradas en los siglos anteriores y en el siguiente. La literatura católica de la época también parece haber encontrado una especialización en la hagiografía (la biografía de los santos interesada en retratar su progreso en la santidad) que

[3] *Acta de apertura del libro de profesiones del Convento de las Concepcionistas Franciscanas.*

[4] Teresa de Jesús fue primero beatificada, el año 1614, y luego canonizada junto a Ignacio de Loyola y Francisco Javier en 1622 por el Papa Gregorio XV.

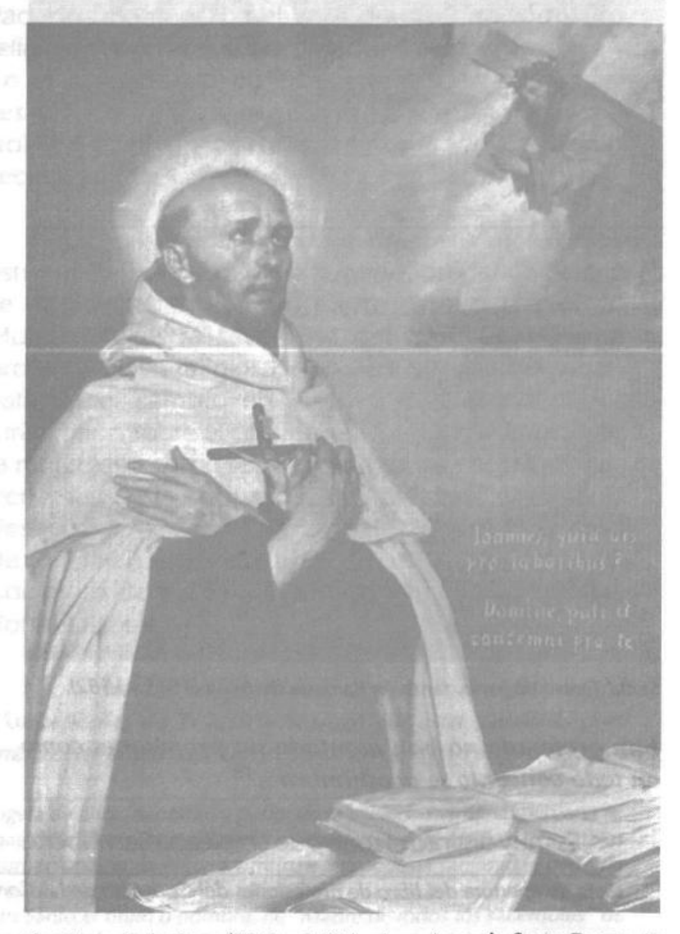
fue una fuente de uso frecuente para el discurso romano.

El pensamiento místico, expuesto en el siglo XVI, resultó fundamental e inspirador para la religiosidad católica de los siglos siguientes.

El arte religioso, como es obvio, también se orientó por el discurso católico. Las creaciones de este tipo manifiestan el compromiso del estilo, especializado en imágenes devotas y caracterizado por una tendencia al naturalismo y un impulso de apostolado. En general se ha definido al barroco como un arte oficial (arquitectura, escultura, pintura, decoración) cuyo fin es la persuación. Por ello, se hace necesaria la verosimilitud y naturalidad absoluta de lo diseñado a fin de alcanzar una coherencia interna que sea indicativa, que persuada a su espectador.

En el fondo, tanto la hagiografía como el arte sacro barroco coincidían en un mismo fin: proponer un modelo, o como decía San Ignacio, un camino de perfección por el que hombres y mujeres, mediante la emulación, pudiesen alcanzar el objetivo central del cristianismo: la santidad. Las biografías de los santos, como los cuadros que representaban la pasión, resultaban emblemáticos para los católicos que deseaban alcanzar la relación estrecha con Dios. A ello se acomodaban cabalmente las figuras alegóricas y las profusas metáforas del barroco.

El misticismo preconizado por los santos del siglo XVII tenía su fundamento en la tradición católica. Básicamente proponía el conocimiento



San Juan de la Cruz (1542 - 1591), el confesor de Santa Teresa de Jesús.

propio mediante la oración contemplativa, es decir la oración extática, y el seguimiento de Cristo, entendido como una sujeción de lo corpóreo por lo espiritual. El desarrollo de ese camino de perfección hacía posible el fin supremo de la fe, la relación entre el alma del creyente y Dios. Esta relación no se entablaba como efecto de un recorrido por grados ascendentes, no había una carrera que seguir, era pura bondad divina[5]; tampoco podía explicarse, ¿quién conoce los designios de Dios?, al respecto sólo quedaba el misterio.

El cuerpo, considerado como lo mundano o lo "carnal", debía subordinarse al espíritu y para ese fin se aconsejaban varias prácticas piadosas, siendo por supuesto las más frecuentes las laceraciones o mortificaciones. Pero no debe entenderse ello como una labor de autodestrucción, pues su sentido es completamente contrario, más bien intenta la autoeliminación para lograr la reconstrucción del cuerpo espiritualizado que era la imagen de Jesucristo. Esta reconstrucción del Redentor en el propio cuerpo se entendía como imitación del modelo divino puesto que significaba la aceptación de la humillación y el sufrimiento.

En realidad sólo San Ignacio de Loyola aconsejaba la mortificación, ni Santa Teresa de Avila ni San Juan de la Cruz habían practicado las flagelaciones. Sin embargo, estos recursos eran frecuentes para las religiosas (no tanto para los religiosos) del siglo XVII. Había una variedad de ejercicios para recorrer ese camino de dolor piadoso, de entre los cuales elegían el confesor y el penitente el más apropiado a cada individuo. Margot Glantz describe algunas de esas prácticas de la siguiente manera:

Traer contínuamente una corona de espinas sobre la cabeza; atarse cadenas gruesas en el cuello o en la cintura, o aherrojar con ellas piernas y brazos; cargar cruces pesadas, disciplinarse con vigor para lograr que la sangre salpicase las paredes y se distribuyese por el cuerpo como se distribuía por el cuerpo del Redentor en la iconografía de la época, ... (Glantz, 1995: 191).

La mortificación, que significaba morir en vida, debía ser para las monjas un ejercicio riguroso y seguirse con vehemencia.

Solían practicar sus ejercicios vestidas de manera especial, a veces con enaguas de cerda, cubiertas por un saco y usando una soga por cinturón y totalmente descalzas; se ejercitaban también en la humildad cuando besaban los pies y recibían bofetadas de las otras monjas; cuando renunciaban a parte de su comida, o comían en el suelo con una venda en los ojos o una mordaza en la boca (Id.).

Cuando estas prácticas de padecimiento por Cristo se difundieron,

[5] *Ana Sánchez dice: "Los alumbrados emplean la fórmula 'no pensar nada', quedarse como pasmados, vuelan directamente a Dios sin el trabajo de ascender las laderas de la perfección que promovía la ascética" (1993: 277).*

se dio el fenómeno de su exageración. Como dice Martínez-Burgos, la mística no estaba concebida como un fenómeno de masas y en los casos en los que el individuo no poseía *un auténtico convencimiento de su fe ni el por qué de la toma de hábitos, cae en el deseo de imitación de la santidad*, el pseudomisticismo. Dentro de ello, se principió por utilizar sogas muy gruesas para el cilicio y los azotes de la autoflagelación, o se practicaron ayunos tan prolongados que podían derivar en casos de verdadera anorexia entre las monjas.

Un hecho muy importante era la recopilación de la experiencia individual en el recorrido del camino de perfección. El florecimiento de la hagiografía ocurrido en el s. XVII estuvo vinculado a ello. Así, tanto la vida de aquellos que fueron canonizados como la de las monjas, o de los religiosos en general, que vivieron recluídos en la mayor irrelevancia, quedaron registradas en cuadernos que, redactados generalmente por ellos mismos, describían su recorrido espiritual.

Estos textos tenían dos fines explícitos: por una parte facilitaban el control eclesiástico sobre sus autores (especialmente si se trataba de las monjas), tarea encargada principalmente al confesor, y por otra constituían una fuente sobre la cual podía alimentarse el propio discurso místico, que se hacía público mediante los sermones que muchas veces utilizaban ese material[6], ya que eran la prueba de su viabilidad, mientras contribuían al crecimiento espiritual personal de quien lo escribía.

De esta manera, el registro escrito de las vidas entregadas al misticismo y el arte religioso confluían en un mismo objetivo, se hacían edificantes. Ambos se perfilan así como modelos a seguir para lograr el objetivo central que es la imitación de Cristo. Este es el tránsito de lo individual a lo colectivo, las monjas, como toda persona consagrada debían convertirse en testimonios de Cristo; esto significa que debían contribuir a la edificación religiosa del resto de los creyentes. Como los cuadros de la pasión, las vidas de estas religiosas resultaban ilustraciones verosímiles y cercanas a las que bastaba mirar e imitar para lograr la santidad.

Las mortificaciones recibían en ello una compensación pues resultaban un sacrificio individual realizado por el bien común. El dolor y el sufrimiento adquirían el valor social de ser ejemplares.

El misticismo en los siglos XVII y XVIII

El siglo XVIII fue un período de apasiguamiento en la religiosidad católica. El arrollador sentimiento místico desarrollado por el barroco, con todas sus formas

[6] *Glantz al referirse a la destrucción del cuerpo por la mortificación dice:"existe sin embargo una forma de reconstruir el cuerpo, o de transformarlo en materia prima para construir un edificio verbal: una vez muerta la aspirante a la perfección, se convierte en modelo; lo aprovecha el sacerdote para erigirla como ejemplo en un sermón que, si, a su vez, es ejemplar, se imprime ..."* (Glantz, 1995: 195).

piadosas y su búsqueda del éxtasis, fue paulatinamente perdiendo intensidad y la Iglesia Católica pronto se vio enfrentada a la nuevas corrientes de pensamiento, que con una orientación cada vez más evidentemente agnóstica no dejaron de influenciarla.

El panorama de la religiosidad se hizo más complejo en el siglo XVIII a raíz de la aparición y desarrollo de la "ilustración". Son dos los sentidos en que esta corriente de pensamiento influyó sobre la Iglesia Católica; por una parte, provocó el surgimiento de una línea reflexiva católica no inspirada, como los pensadores místicos, en los autores tradicionales del catolicismo, San Agustín y Santo Tomás, y que más bien buscó una explicación de la fe acudiendo al pensamiento filosófico contemporáneo (Latourelle, 1989: 219). Por otra parte, se percibía también un movimiento que persiste fiel a la escuela mística del siglo XVII, pero que, a lo largo del XVIII, fue modificándose y disminuyendo el rigor de sus prácticas piadosas.

Un ejemplo de la persistencia en seguir ese modelo de santidad, durante el s. XVIII, es la vida de San Pablo de la Cruz, que fundó la orden religiosa de los Pasionistas hacia 1740. De él cuenta otro santo católico, Don Bosco, en su historia de la Iglesia:

Llevado de un grande amor a Cristo crucificado, formaba todas sus delicias la meditación de su pasión dolorosa. Gozábase en macerar su cuerpo con azotes, vigilias y ayunos ... Celebrando la misa veíasele con frecuencia arrebatado en éxtasis, y a veces con el cuerpo elevado del suelo. Brilló también por el don de profecía y de lenguas, ... A pesar de tan austero método de vida, llegó a una larga y florida vejez. (Bosco, 1908: 309).

La meditación sobre la pasión y la identificación con el Cristo sufriente ya eran recomendadas por San Ignacio de Loyola. La mortificación del cuerpo, como se vio, no tenía otro objeto que el de hacer propio el sufrimiento del Mesías, de acompañarlo en su momento de salvación y, de esa manera, utilizar el cuerpo para la santificación. El éxtasis, la levitación, el don de profecía y el de lenguas, también llamado glosolalía, que consiste en un balbuceo de sonidos incomprensibles producidos durante un período de éxtasis, comprensibles sólo para lo trascendente, eran también atributos de una vida santificada, que venciendo lo carnal o lo mundano, manifestaban la espiritualidad que alcanzaba. La muerte, relativamente temprana de quienes practicaban con vehemencia la mortificación del cuerpo, provocada sin duda por los flagelos, los silicios, y los ayunos eran valorados como un desprecio sistemático del mundo y una elevación, sintetizada, interpretándola literalmente, en esa expresión tan difundida de Santa Teresa de Ávila: "muero porque no muero"

Pese a estos ideales de vida religiosa, la realidad de los conventos siempre se mostró más compleja. Desde el locutorio, para preocupación de las autoridades eclesiásticas, continuamente se iba infiltrando lo mundano. Unas veces como una insubordinación del enclaustramiento y otras en la forma de una abierta participación en los

acontecimientos civiles, inconveniente para las almas en retiro.

El rompimiento de la clausura era sin duda un hecho que merecía mucha atención de quienes estaban encargados de velar por el cumplimiento del retiro. Una de las maneras más notorias de incumplirlo podía ser el sostener conversaciones con personas ajenas al convento por entre las rejillas de las ventanas o enviarles mensajes con los sirvientes. Sin embargo, los testimonios indican que el quebrantamiento de esta regla no era siempre comprendido como una falta y/o que, por lo menos, se prestaba a polémicas la forma en la que debía ser observada correctamente.

La clausura era una de las exigencias básicas para las esposas de Cristo. Sus ordenanzas llegaban al punto de negar a las monjas que mirasen directamente a los ojos a ningún hombre, incluyéndose el confesor y el sacerdote, tampoco debían consentir que alguien les vea el rostro, éste debía estar siempre cubierto cuando hablaban con personas ajenas al convento.

En los reglamentos concernientes a la observancia de la clausura para la orden concepcionista, y que no difieren mayormente de los correspondientes a las otras órdenes religiosas, se comenzaba diciendo que las monjas profesas debían ser *obligadas firmemente de vivir siempre en perpetuo encerramiento dentro en la clausura interior del monasterio*[7]. El mundo exterior sólo podía ingresar por una puerta, especificada como elevadiza, que debía abrirse cuando era absolutamente necesario y por un torno *muy bien hecho y recio en lugar manifiesto y público, cuya altura y anchura sea de tal maña, que no pueda por él entrar, ni salir ninguna persona*[8].

Pero, como es sabido, tampoco estaban completamente incomunicadas. Todos los conventos tenían un locutorio, el cual, de acuerdo a los reglamentos citados, debía estar situado *en lugar honesto con redes de hierro de dentro y de fuera, en el cual se ponga un paño de lienzo negro, porque las religiosas no vean ni sean vistas de los de afuera*[9]. Inclusive debía evitarse el que las monjas sean vistas en la capilla, durante la comunión.

Este cuidado tan prolijo tenía por razón preservar el recato de las religiosas, por cuanto eran esposas de Cristo. Pero existía además una razón teológica fundamental para ese empeño: las monjas eran mujeres castas, mujeres consagradas, cuyas mortificaciones las convertía en ofrendas expiatorias de la comunidad en que vivían; sus sufrientes prácticas piadosas servían para atraer la gracia y perdón divinos sobre el conjunto social; por ellas se perdonaban los pecados de los demás. Eran víctimas voluntarias de

[7] *Regla y constitución de las monjas del instituto de la Inmaculada Concepción de María Nuestra Señora de la ciudad de Toledo que observan las de la ciudad de Lima en el Perú; Lima, 1667. Capitulo VII..*

[8] *Ob. cit., capítulo VIII..*

[9] *Id.*

un sacrificio, nótese que así también imitaban a Cristo, en bien de la comunidad. Por ello sus cuerpos, el medio por el cual lograban imitar al Redentor en su pasión dolorosa, se hacía sagrado y sagrado también resultaba el espacio en que se realizaba esa expiación, es decir el convento (Glantz, 1995: 213).

Debido a ello se comprende que la penetración de ajenos al recinto conventual podía considerarse una profanación, especialmente si quienes incurrían en ello eran hombres. La única salvedad a esta regla, de personas profanas admitidas en el interior del claustro, la constituían las mujeres "descarriadas" que eran encerradas en los conventos para lograr su "regeneración", pero hasta en ello se puede percibir ese carácter de espacio sacro que tiene el recinto pues, en ese caso, las prisioneras en su interior redimen sus vidas, se santifican.

No obstante lo expuesto, en la realidad se dio frecuentemente que hombres entrasen en los conventos; aunque se reprochaba esa actitud no dejó de existir por ello más o menos en todas las épocas y lugares. Las monjas no siempre se mostraban celosas en el cumplimiento de la norma, tampoco las autoridades coloniales (no sólo las eclesiásticas). Cuándo el temible padre Nuñez culpaba a Sor Juana Inés de la Cruz de ser motivo para que se quebrante la clausura de su convento con las visitas del Virrey Marquez de la Laguna, ella respondía:

Y si el excelentísimo Sr. Marquez de Mancera entraba cuantas veces quería en unos conventos tan santos como Capuchinas y Teresas, y sin que nadie lo tuviese por malo, ¿cómo podré yo resistir el que el Excelentísimo Sr. Marquez de la Laguna entre en éste? (demás que yo no soy prelada, ni corre por mi cuenta su gobierno)[10].

Pero, aún los Obispos, que estaban facultados para realizar visitas pastorales a los conventos, se hacían reprochables por la excesiva frecuencia de las mismas. Hacia mediados del siglo XVIII, el escribano de la ciudad de La Plata, Tomás Guerra, denunciaba que el entonces Arzobispo de Charcas, Gregorio de Molledo y Clerque:

Acostumbra visitar a las monjas carmelitas descalzas del Monasterio de Santa Teresa de Jesús de esta ciudad, entrando siempre a lo interior de los claustros, con cuya novedad estas religiosas se hallan sumamente mortificadas por interrumpirse sus ordinarias distribuciones (Querejazu, 1995: 328).

A lo que el aludido explicó:

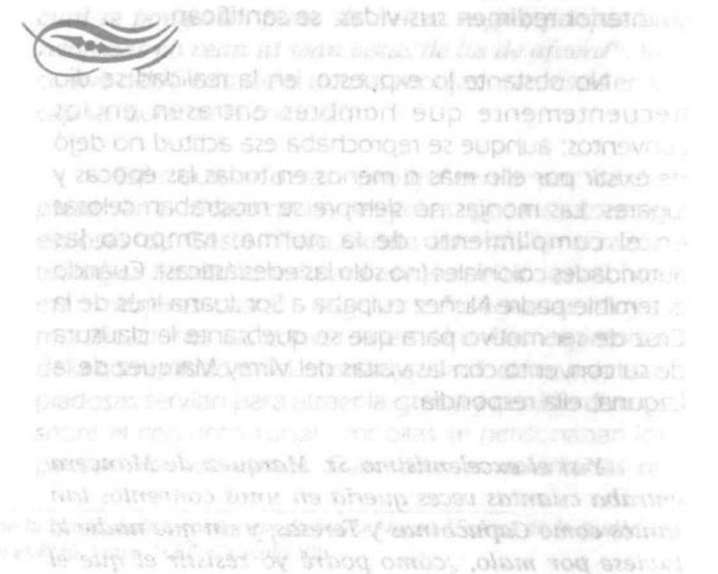
Es verdad que he visitado el convento de Santa Teresa, pero no con la repetición que se ha ponderado. Sólo algunas veces, como lo practicaron mis predecesores. Las religiosas profieren desconsolados lamentos y quejas si se les niega las visitas del prelado. De 3 a 5

(10) *"Carta al P. Nuñez de Miranda" edición de Altorre,* Nueva Revista de Filología Hispánica, *T. XXXV, núm. 2, 1987, p. 591 - 673. Colegio de México, 1987. Página 622.*

de la tarde, tiempo libre de los ejercicios religiosos, he entrado acompañado de dos capellanes y la comunidad sale a recibir y con ella se pasa a la sala que llaman de recreación, no a celda particular alguna, sino en caso de enfermedad y con los dos capellanes, las superiores y por breve tiempo. En dicha sala se sienta el prelado en la testera y en dos filas todas las religiosas y las conversaciones son propias del trato con las esposas de Jesucristo. Dadas las 5, se vuelve a salir en el mismo orden (Id., p. 329).

El sustraerse del mundo fue, como se dijo anteriormente, una intención enfatizada sobre todo luego del Concilio de Trento, junto con la reforma de la vida monástica, que buscaba una mayor sobriedad si no aspereza, en la vida dentro del convento. Contra el cumplimiento de ese mandato obraban las visitas jerárquicas pues eran motivos de agasajos y hasta banquetes con los que escandalizaban la conciencia espiritualista contemporánea.

Junto a los banquetes, ocasionalmente también se denunciaba el que las religiosas conserven algún lujo en sus celdas. Este tipo de denuncias se concentra, principalmente, en la existencia de vestidos y ornamentos lujosos en poder de las monjas. Las referencias a este comportamiento eran frecuentes desde el s. XVII.



Historia de los monasterios femeninos en Charcas

ESTABLECIMIENTO DE LOS PRIMEROS CONVENTOS

La expansión de las casas religiosas, iniciada por las órdenes masculinas, fue proseguida con la misma vehemencia en el caso de las ramas femeninas. La primera congregación femenina en establecerse en América fue la Orden de la Inmaculada Concepción Franciscana, más comunmente conocida como las concepcionistas, que llegaron a Nueva España en 1540. Esta orden había sido fundada por la hispano-lusitana Beatriz de Silva en 1489, con el apoyo de la misma reina Isabel la Católica, y era muy respetada por la rígida disciplina que tenía en este período de pre-reforma.

La fundación de conventos femeninos fue contínua durante todo el período colonial, pero puede decirse que la mayor frecuencia se dio en el siglo XVII, lo cual no es nada extraño. En Nueva España, desde 1540 hasta 1811, se fundaron 57 conventos y, sólo en la capital, existían 22 (Soeiro, 1985: 202). En el Vireynato del Perú también se dio una expansión de estas casas religiosas y, hacia 1700, Lima tenía 13 monasterios de monjas aparte de seis beaterios y recogimientos, entre todos albergaban el 20 % de la población femenina citadina (Suárez, 1995: 97).

Para comprender esta proliferación de vocaciones e instituciones religiosas es necesario tener en cuenta no sólo la consideración social que tenían las mujeres religiosas en la sociedad colonial hispánica, vista en las páginas anteriores, sino también la función social de amparo y protección que proporcionaba a un sector de mujeres que no llegaban a desposarse.



Beatriz de Silva, la fundadora de la orden concepcionista.

Este objetivo se ve claramente en la fundación de la primera institución religiosa femenina de Charcas, en 1569. Se trata del Recogimiento de Santa Isabel de Hungría en La Plata, en ella se albergaba a las hijas mestizas de los conquistadores e "hidalgos pobres". Lo había fundado el Obispo dominico Domingo de Santo Tomás, con limosnas y aportes de los vecinos de la ciudad. La escasa información con que se cuenta respecto a este primer retiro de mujeres en Charcas, impide precisar el carácter o naturaleza de ese "recogimiento": pero el que su administración haya sido encomendada anualmente a alguno de lo oidores de la Audiencia (Querejazu, 1990: 116), permite deducir que se trataba de una casa de asilo, donde las hijas mestizas de los españoles eran recibidas en tanto no se casen. La reclusión podía iniciarse en la niñez y se aprovechaba para así, mediante la educación de los clérigos, apartarlas de sus madres indígenas, a fin de evitar que éstas las criasen en su medio cultural y resulten extrañas en el mundo español[11].

Junto a las mestizas, el crecimiento de la población blanca de la ciudad generó la pronta aparición de un número de mujeres españolas que deseaban la creación de un monasterio para su albergue. En 1573, el mismo Virrey Toledo mostraba su preocupación por ellas en una carta al Rey, en la que además se refiere al Recogimiento de Santa Isabel:

Diversas veces he escrito a V.M. que los recogimientos de mestizas, hijas de conquistadores y pobladores de este reino, que se hacen en las ciudades, no son tan necesarios como al principio. No se vive en ellos con la decencia y honestidad que conviene. Sería mejor que los dichos recogimientos fuesen de monjas profesas, como en el Cuzco, donde pueden recogerse las mujeres españolas que tienen tanta necesidad de un asilo como las mestizas. En esta ciudad hay un recogimiento de mestizas que hizo un clerigo que murió en esta tierra. Se pretende hacer monasterio en forma con lo que ayudará la ciudad y algún particular.Pienso colaborar con algunos tributos de indios vacos que hay en la provincia (Querejazu, 1990: 117).

Las mujeres blancas sin posibilidades de casarse constituyeron en Charcas, como lo eran en otras regiones del mundo hispánico, un problema social. Ellas se negaban a perder el status privilegiado de su casta y buscaban una salida honorable a su situación socio-económica, ante ello el convento también resultaba una opción atractiva, pues como se dijo proporcionaba el amparo necesario. En febrero de 1577, la misma Audiencia de Charcas tomó las cartas en el asunto y envió una misiva al Rey, pidiéndole una ayuda ecónomica para fundar un convento en la ciudad, el planteamiento que se presenta no se detiene en consideraciones religiosas, se justifica sólo como un problema social, las "doncellas" están en peligro de perderse y era necesario "sanar el sano" por lo tanto se precisaba recluirlas en un convento para el bien de la región.

[11] *Respecto a este tipo de "recogimientos" véase el trabajo de Nancy E. van Deusen: "Los primeros recogimientos para doncellas mestizas en Lima y Cuzco, 1550 - 1580".*

independientemente de que ellas tengan o no una vocación religiosa:

Esta ciudad tiene gran necesidad de que haya en ella un monasterio de monjas, por ser grande el número de doncellas que hay en este distrito, que por devoción o por no tener con que casarse se sabe que tienen el propósito de entrar en religión. De ello redundaría gran provecho a esta tierra. Los españoles tomarán más asiento en ella y se remediarían muchas mujeres hijas de conquistadores y otras que viven en peligro de perderse. Hemos conferido cómo se podría dar principio a una obra tan necesaria y se tomó la resolución de comenzar y fundar el monasterio en una casa mediana. En ella han entrado algunas doncellas hijas de buenos padres hasta que haya comodidad de tomar otra casa. Se ha fundado sin ninguna renta, tan sólo las limosnas del pueblo, que por ser pequeño y los vecinos de poca renta, no podrá sustentarse, ni habrá con que hacer la fábrica de la iglesia y edificio para tantas que podrían venir, por ser este distrito tan grande (Querejazu, 1990: 117).

Se referían al recientemente fundado monasterio de Nuestra Señora de los Remedios, comúnmente llamado Santa Mónica por estar a cargo de los padres agustinos (García Quintanilla, 1964: 145). Estos habían aceptado realizar la fundación de ese convento, según explican, sólo luego de que *algunas doncellas, hijas de padres nobles, movidas por el celo de servir a Dios y a la Virgen María, deseando apartarse de mundo y dedicarse a la vida monacal", "con muchas lágrimas, una y varias veces, por sí y por terceras personas, pidieron y rogaron,* que se las admitiese a la obediencia de las reglas y obligaciones de la orden de San Agustín. El encargado de fundar y dirigir el nuevo convento fue Fray Juan de Vivero, quien recibió instrucciones puntuales del prior de la orden de no aceptar en él a mujeres mestizas (Querejazu, 1995: 92), de esa manera se lograba mantener, para las monjas españolas, la distinción de su élite[12].

En 1581, la Audiencia insistió al monarca en su pedido de ayuda económica para el convento, pero al parecer no logró la atención requerida pues, en 1585, se describía la situación del convento como un cuadro dramático de necesidades y pobreza[13]. Para ese año, se había comprado un "sitio cómodo" donde se hizo alguna construcción, así como ornamentos propios del culto, todo ello con un gasto de 12.000 pesos. Entre las profesas habían ingresado sin dote por lo menos seis mujeres de encubradas familias de la Audiencia, como ser dos hijas del Gobernador Juan Ortiz de Zárate, dos del gobernador Diego

[12] *En los propios documentos de la orden agustina se decia que al monasterio sólo tenían acceso: "las hijas y nietas de personas principales y antiguos que han servido a V.M. en la conquista de este Reyno y cada año van entrando en esta religión otras hijas de gente honrada y vecinos de esta provincia".*

[13] *Según Roberto Querejazu Calvo, en ese año un documento registraba que en cuatro meses no se encendía el fogón del convento por no tenerse dinero para comprar víveres "y que las religiosas se mantenían de las escasas legumbres cultivadas dentro del monasterio (Querejazu, 1995: 93).*

de Mendoza y otras dos del conquistador Ñuflo de Chávez (Querejazu, 1995: 93).

Las monjas buscaron vías para solucionar sus problemas económicos y, simultáneamente a seguir solicitando la concesión de pensiones reales, decidieron, por una parte, ceder en sus pretensiones raciales y así escribieron al Rey una propuesta de abrir el convento para las mestizas, pidiendo que se las admita en número no mayor al tercio del total de monjas, aunque con una dote menor (Querejazu, 1990: 118). No se conoce la respuesta del monarca a tal solicitud, pero al parecer el convento de Santa Mónica conservó su carácter reservado a españolas y/o criollas[14].

Más éxito tuvieron las religiosas con otra estrategia. En 1587, por medio de su vicario fray Julián Martel, pidieron a la Audiencia que se les cambiara la tutela de la orden de San Augustín por la del Cabildo Eclesiástico, logrando que el tribunal dictamine a su favor. De esa manera, lograban emanciparse de la orden masculina y se encontraban con una fuente de recursos económicos con la cual sortear su ya característica carestía[15].

Hacia principios del siglo XVII, Santa Mónica era el único convento de la Real Audiencia, tenía en su interior 40 monjas profesas, a las que acompañaban muchas donadas, haciendo un total de 200 personas. En 1601, contaban con el apoyo económico de 1.000 pesos cada año, proveniente del repartimiento de los indios del Paso, a parte de lo cobrado por los censos impuestos a algunas propiedades particulares y que se habían admitido como dotes. Se pidió que esa ayuda real subiese a 2.000 pesos anuales *para remedio de muchas doncellas que pudiendo casarse conforme a su estado entran en la dicha religión* (García Quintanilla, 1964: 150).

En las primeras décadas del siglo XVII la situación del convento mejoró, junto con el auge económico regional, y llegó a convertirse en un ente prestatario como lo eran los otros conventos de su tiempo.

A pesar de que en el transcurso del siglo se registró una continua baja en la producción minera potosina, centro vitalizador de la economía regional, la dinámica de la misma no se resintió a corto plazo y sus potentados -mineros, azogueros, hacendados y comerciantes- continuaron manifestando su fe mediante donativos, tales como los censos o capellanías, y la fundación de conventos. Durante el siglo XVII se fundaron en el área de la Audiencia, cinco nuevos conventos. No debe extrañar este fenómeno pues, como ya se vio, respondía en parte a la ola de misticismo que recorría los países católicos y especialmente a España.

En 1636, en la ciudad de La Plata, se fundó un nuevo convento, el de Santa

(14) *Hacia 1601 todavía se insistía que entre las religiosas figuraban hijas y nietas de personas principales y antiguas, a las que se agregaban, día tras día,otras de familias honradas (García Quintanilla, 1964: 150).*

(15) *El Cabildo tenía recursos ingentes, mayores en todo caso a los de las órdenes existentes en la ciudad.*

Clara[16]. Sus fundadoras fueron dos mujeres, ambas viudas, quienes deseaban que el monasterio estuviese bajo la advocación de Santa Clara, bajo tutela franciscana (García Quintanilla, 1964: 154). La convicción en el propósito de una de las fundadoras, doña María Zeballos de Vera, era tal que aún antes de recibir la autorización inició la construcción de los edificios en unos terrenos de su propiedad, fabricando ella misma los adobes para los muros. Ofrecían 2.000 pesos anuales de sus ingresos, tomando en cuenta que las monjas entrarían con sus dotes, fijadas en la suma de cuatro mil pesos, y pidiendo para ellas el privilegio de aportar únicamente tres mil.

Luego de diez años, Felipe IV otorgó el permiso y para iniciar la vida consagrada llegaron del Perú tres monjas clarisas, cuando se fundaron conventos de otras órdenes también se invitó a monjas peruanas para que normasen las nuevas comunidades. De entre estas religiosas se eligió la primera abadesa, luego tuvo ese cargo la Sra. Zeballos, a quien sucedió una de sus sobrinas, llamada Francisca, que era hija del Regidor Perpetuo de la ciudad (García Quintanilla, 1964: 156). Esta especie de nepotismo era algo frecuente en los conventos contemporáneos, y reflejaba la influencia que tenían en la vida religiosa quienes contribuían con un mayor aporte económico o social a su sostenimiento, además de extender dentro de sus muros las consideraciones jerárquicas de la sociedad colonial.

Este monasterio se destacó desde el principio por cierta opulencia y lujo; en él se construyeron celdas independientes para cada religiosa más dos habitaciones para su servidumbre, comedor independiente y cocina. Aquí, como en otros monasterios, las celdas eran construidas con el dinero de las monjas que irían a ocuparlas de modo que se convertían en un bien inmueble para ellas y sus familiares, los cuales las vendían como cualquier otra posesión[17].

Margarita Suárez, al estudiar los conventos limeños, comenta que la vida era extremadamente relajada. Además de estar rodeadas por criadas y esclavas, las monjas se vestían con las mejores galas y joyas y no acataban el claustro, recibiendo numerosas visitas de parientes. Las fiestas religiosas y civiles eran motivo para la organización de recitales, comedias y hasta fuegos artificiales (Suárez, 1995: 101). El único lugar común, además de los jardines, era una amplia huerta para el cultivo de hortalizas y flores, donde habían situado el cementerio propio. Se acostumbraba repartir parcelas de ese huerto para el trabajo y cultivo de cada monja como otra práctica de la vida religiosa.

[16] **Según Querejazu Calvo el monasterio inició sus actividades 16 de enero de 1639 - 1995: 171).**

[17] *Estas celdas incluso podían ser heredadas por terceros. Tal el caso del monasterio de Santa María de los Remedios en Potosí donde una india, llamada Manuela Ingata resultó dueña de una celda, heredada de Michaela Peláez, y la vendió a Sor María Josefa del Niño Jesús Fuente Romero (AHP/ER, c. 164, 1766, p. 902). Está por demás recordar que las indias no podían profesar ni entrar a estos conventos sino en calidad de donadas o criadas.*

Las procesiones, como parte de las fiestas religiosas, tenían hasta principios del siglo XX una intensa participación social (fotografía tomada del libro de María Robinson, p. 240).

El monasterio se convirtió en un rico poseedor de bienes raíces, contando con haciendas y una acaudalada renta anual; en el año 1663, sus 60 religiosas obtenían 12.000 pesos anuales. En la medida en que la población conventual aumentaba, también se incrementaban sus ingresos provenientes de dotes, propiedades urbanas y agrícolas, donaciones y actividades mercantiles y financieras. El manejo de estos considerables recursos económicos hizo que los monasterios de monjas tomaran conciencia de la importancia de controlar sus bienes, independientemente de la ingerencia de las órdenes masculinas, lo que a su vez les permitiría seleccionar a los beneficiados por sus créditos.

Las monjas que se encontraban sujetas a una orden masculina se

quejaban de la rigurosa fiscalización de sus ingresos e, inclusive, acusaban a sus vigilantes de apropiarse de sus bienes, fuera de las injerencias despóticas en la vida comunitaria, como ser la anulación de sus elecciones, las penitencias exageradas ante cualquier sospecha de rebeldía, que llegaban a incluir castigos físicos. Por ello, la política de los monasterios en el Virreynato del Perú fue la de buscar el control arzobispal, menos puntilloso y más fácilmente burlable[18].

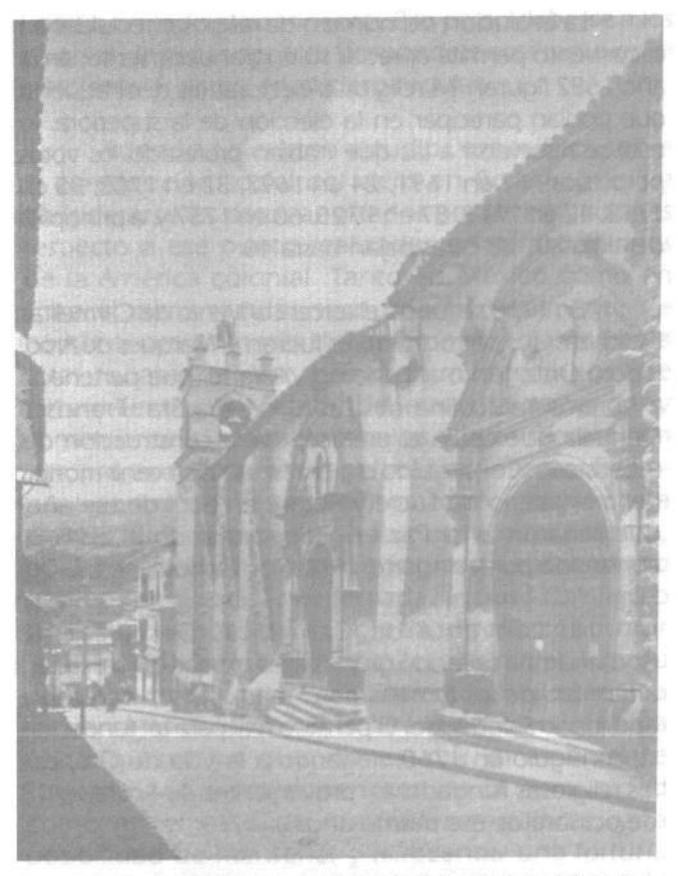
Las clarisas de La Plata obedecieron el mismo cálculo en 1758 cuando, abandonando el claustro, fueron hasta el palacio arzobispal solicitando pasar a la sujeción del Cabildo Eclesiástico, como lo hicieran el siglo anterior las mónicas. Explicaron que los franciscanos habían encomendado la supervisión del convento a un Mayordomo que las perjudicaba moral y materialmente; habiéndose ya quejado al Superior de la orden, éste las regañó con dureza (Querejazu, 1995: 258). Los franciscanos intentaron modificar la situación a su favor buscando deponer a la abadesa, incluso había un grupo de monjas que los apoyaba, y decidieron apelar a la Audiencia, pero finalmente desistieron de su intento.

El Guardián de San Francisco, fray Marcos Joseph Valverde, acusó ante la Audiencia al oidor Francisco Javier de Palacios de ser promotor de la revuelta por odios personales en contra suya (Id.). Por lo expuesto, puede verse cómo los conflictos internos de las órdenes religiosas participaban de los enfrentamientos entre los grupos de poder de Charcas. El enclaustramiento monacal no impedía que dentro de los muros se desarrolle un correlato de las luchas por intereses contrapuestos que movían los grupos de poder en la ciudad.

La segunda mitad del siglo XVII coincide con la expansión de la orden carmelita en los dominios españoles en América, habiéndose fundado los conventos en La Plata y Potosí entre otros.

El tercer convento de monjas de Chuquisaca se organizó por el "celo y piedad" de doña Francisca de Tineo y Guzmán, esposa del encomendero y relator de la Audiencia, don Antonio Lorenzana; de doña Francisca de Albornoz, mujer de don Alonso de Herrera, y de doña Inés de Cuba, casada con el contador don Lorenso de Castro. Entre las tres damas, con licencias de sus maridos, aportaron un capital inicial de 50.000 p. (Querejazu, 1990: 234). Don Alonso de Herrera, vecino y encomendero de la provincia de Tucumán, ofreció hacer arrear diez vacas hasta una estancia de Charcas, para que diesen leche a las monjas profesas que viniesen de un convento de Lima u otro punto, a fin de que enseñazen las reglas monásticas en la nueva casa religiosa. La idea era fundar un monasterio de carmelitas descalzas. El arzobispo Villaroel, gran admirador y muy devoto de Santa Teresa de Avila,

(18) *En Santiago de Chile y en Quito se llegaron a producir levantamientos armados por estos motivos. En Lima, el año 1674, cuando el Arzobispo intentó suspender a la abadesa de un monasterio, acusándola de malversasión de fondos, las monjas llegaron a hacer barricadas (Suárez, 1995: 106).*



El antiguo convento de las concepcionistas franciscanas de La Paz, hoy destruído, se encontraba en la esquina de las calles Ingavi y Genaro Sanjinez (fotografia tomada del libro de María Robinson, 141).

llegó a ceder un total de 160.000 p.de sus rentas para tal objeto.

Corriendo los años fueron engrosando las arcas del monasterio los legados, las donaciones de parientes ricos de las claustradas, hasta el punto de tener en sus cajas para empréstitos en forma de censos redimibles, autorizados por el Obispo. Este monasterio resultó ser el más rico poseedor de los bienes e inmuebles de La Plata, hacia principios del s. XIX, cobijando 50 personas en su claustro.

El convento carmelita de La Plata, fundado en 12 de octubre de 1665, dió origen al del Cuzco en 1673, al de Potosí en 1685, al de Santiago de Chile en 1690, al de La Paz en 1718 y al de Cochabamba en 1760.

El primer intento de fundar un monasterio en La Paz lo hizo el Obispo Don Antonio de Castro y Castillo, elegido en 1648, quien mandó una solicitud al Consejo de las Indias en ese sentido. El motivo de aquel pedido era similar al sostenido en los de Chuquisaca y su núcleo justificativo decía: *por no haber ningún monasterio ni en ella ni en ochenta leguas en contorno, por cuya causa se hallaban las hijas de padres nobles imposibilitadas de tomar estado de religión, por no poder elegir otro y moverlas Dios a seguir aquel como más prefecto.*

Pero la solicitud del Obispo no obtuvo la aprobación del Consejo de Indias porque, según parece, no se contaba en La Paz con los fondos necesarios para la obra.

Pasaron diez años aproximadamente y otro obispo, don Martín Velasco de Molina, mandó al Rey nuevas solicitudes para fundar en La Paz un convento, encargado a las

religiosas de Santa Clara, calculando la cantidad de 160.000 pesos que necesitarían para la construcción[19].

Pero sucedió lo imprevisto, el Rey Felipe IV, que mantenía fluida correspondencia con la Madre Sor María de Jesús de Agreda[20] y tenía un gran respeto al Orden Concepcionista, dio *licencia y facultad a la dicha ciudad de La Paz para que se pueda fundar en ella un convento de las religiosas, de la Orden y advocación que eligieron el Obispo de ella*. Sin embargo, en el Real Despacho *se procedió a dar comienzo a la fundación del convento de monjas no con la advocación de Santa Clara, como se había pensado en un principio, y sí de la Purísima Concepción*.

La fundación del monasterio se llevó a cabo en 3 de mayo del año 1671, llegando las monjas fundadoras procedentes de la Concepción de Lima. Lo eran Doña María Arze de la Vega, como Abadesa, su hija Doña María Catalina de Arze Lugo y Ayala como Vicaria. Según las investigaciones, las monjas fundadoras llegaron en el año 1670 y lo regentaron hasta el día 22 de abril de 1675 en que retornaron a su monasterio de Concepción de Lima

La evolución del número de religiosas recluídas en el convento permite apreciar su engrandecimiento: en el año 1682 figuran 14 religiosas electoras (es decir aquellas que podían participar en la elección de la superiora, lo cual se reservaba a las que habían profesado los votos perpetuos), 19 en 1691, 24 en 1697, 32 en 1703, 35 en 1713, 42 en 1716, 57 en 1725, 60 en 1757 y, a principios del siglo XIX, las cifras bajan hasta 40.

En 1718 se fundó el tercer convento de Carmelitas Descalzas, sus patrocinadores fueron el Marques de Arco, Isidoro Ortíz, junto al P. Mateo Villafane, que pertenecía a la rama masculina de la orden, y la Sra. Francisca Orihuela que cedió el predio para la construcción del monasterio. Conseguido el permiso, se hizo venir monjas del monasterio de Sucre y Potosí, en abril de ese año, que llegaron a La Paz en julio, entrando al edificio, construido por los aportes de la Sra. Orihuela, el día 20.

El convento de Carmelitas Descalzas de Cochabamba se fundó gracias a las gestiones realizadas, a nombre de las familias de ciudad, por un sacerdote apellidado Salduendo. El permiso real para tal fundación se consiguió en 1760, llegando a la Villa de Oropeza las religiosas fundadoras, provenientes de Sucre, el 13 de octubre de ese mismo año.

Para finalizar esta historia de los conventos femeninos de Charcas, hasta el siglo XVIII, resta referirse a la mayor afinidad que tenían los mismos con el clero secular, representado por el Cabildo Eclesiástico. Contrariamente a ello, como se vio, las relaciones con las ramas masculinas de sus propias órdenes se caracterizaron por ser tortuosas y contrapuestas, algo

(19) Ibid.

(20) *Sor María de Agreda tenía fama de santa y era además confidente en asuntos de estado del propio Rey Felipe IV, con quien mantuvo un extenso epistolario, conservado aún en nuestros días (Gutiérrez, 1981: 114).*

común en todo el continente. Ello pudo deberse a los diversos orígenes sociales preponderantes tanto en el clero secular como en el clero regular.

Aunque no existen estudios específicos sobre la composición social del clero en Bolivia, pueden considerarse los datos aportados por investigaciones respecto a ese punto realizadas en otras regiones de la América colonial. Tanto en México como en Lima el clero secular se nutría generalmente de hombres provenientes de las clases medias y media alta locales. Eran principalmente hijos de terratenientes, burócratas de jerarquía, abogados y comerciantes. Para estas familias, cuyos recursos no siempre podían garantizar el mantenimiento del status a todos sus vástagos (hombres y mujeres), la carrera eclesiástica resultaba muy conveniente, pues aseguraban tanto un ingreso seguro como una posición social privilegiada. Incluso, un hijo o una hija dentro de la Iglesia podía contribuir satisfactoriamente a la riqueza familiar y a su prestigio social. El clero secular, además, presentaba las ventajas de una mayor libertad de acción para el religioso, ya que no estaba directamente subordinado a los superiores de la comunidad como en el caso de los frailes regulares, y la posibilidad de mantener y acrecentar una fortuna personal puesto que no debía observar el voto de pobreza.

Esta caracterización continental puede resultar muy general para el caso de Charcas, es necesario repetir una vez más que no hay información sobre el punto. Pero, puede considerarse un indicativo en esa dirección lo señalado respecto a la afinidad de las monjas con el clero secular. Si el convento era un lugar reservado a las mujeres de clases altas, las únicas que podían pagar las "dotes" exigidas, es probable que buscaran y prefieran la dirección y el apoyo de los clérigos pertenecientes a su propia esfera social, los cuales se encontrarían entre los presbíteros o sacerdotes seculares.

Actividades económicas de los monasterios charqueños

Es todavía muy poco lo que se conoce sobre el funcionamiento de las economías conventuales y no hay nada equivalente, en la historiografía boliviana, a los trabajos hechos por Asunción Lavrin para México o los de Susan Soeiro para el Brasil[21].

Una primera aproximación a la cuestión puede realizarse comparando las actividades económicas entre los monasterios paceños, los de Cochabamba y los de Potosí. El estudio de este tema también envuelve una definición respecto a la relación de la Iglesia con la élite socioeconómica de

[21] A. Lavrin: "La riqueza de los conventos de monjas en Nueva España: Estructura y evolución durante el siglo XVIII", *Cahiers des Ameriques Latines,* VIII, 1973, 91-122; "El convento de Santa Clara de Querétaro. La administración de sus propiedades en el siglo XVII" en *Historia mexicana*, XXV, núm.1, enero-marzo 1975, 76-117. S. Soeiro: "Las órdenes femeninas en Bahía, Brasil durante la colonia: implicaciones económicas, sociales y demográficas 1677-1800" en: *Las mujeres latino-americanas. Perspectivas históricas*, Mexico, FCE, 1985. Margarita Suarez. "El poder de los velos. Monasterios y finanzas en Lima, s. XVII" en: *Palabras en silencio. Las mujeres latinoamericanas y su historia*, Quito, 1995.

Charcas, de la que deriva gran parte de sus capitales y a la que, a su vez, dirigía parte de esos fondos en hipotecas y préstamos.

Fundado en el siglo XVII, el convento de las concepcionistas de La Paz vivió un verdadero auge en el siguiente siglo, relacionado con las transformaciones en la economía. Pues, tras la caída de la producción argentífera potosina, desde mediados del XVII, y la consiguiente ruina de la Villa Imperial, La Paz quedó como el principal centro mercantil y la ciudad más poblada de la región. El intenso comercio permitió la concentración de riqueza e hizo posible su inversión en la tierra. Se estableció una economía regional, que estaba en manos de la nobleza criolla y de una clase de hacendados, mineros y comerciantes. Su posición social les exigía que llevaran un estilo de vida que fuera consistente con su estatus. Las hijas de los ricos hacendados y comerciantes paceños que preferían la vía del claustro a la del matrimonio, disputaban el acceso a los dos monasterios paceños. No fue casualidad que las monjas concepcionistas proviniesen de las "mejores familias" de La Paz, muchas de ellas vinculadas a los hacendados de Yungas. Los padres de las religiosas, al ubicar a sus hijas en el acudalado monasterio, adquirían el derecho implícito de conseguir un respaldo financiero del mismo

La dote para profesar como monja de velo negro en el monasterio era de 2.500 pesos[22] y de 1.500 para hacerlo como monja de velo blanco[23].

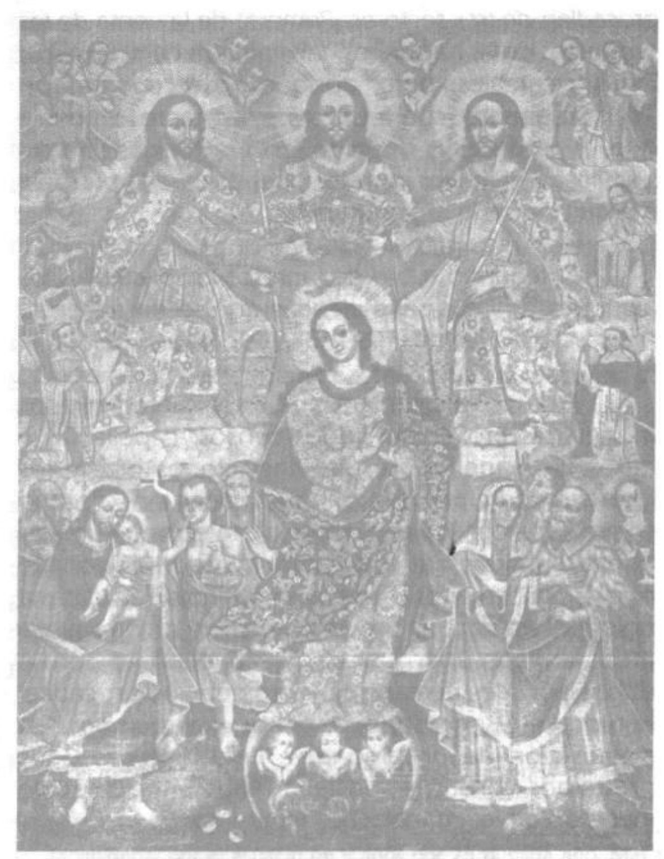
Las monjas que entraban al monasterio y pagaban su dote no necesariamente se confiaban a los recursos del monasterio, algunas obtenían pensiones y estipendios de parientes o personas caritativas, tal el caso de tres religiosas concepcionistas, profesas de velo negro, Doña Alaria Antonia, Doña Martina y Doña Rosalía Peñaranda; que durante sus vidas, según el testamento de Don Migel Antonio de Llano, recibían 200 p. cada una[24]. Por el otro lado, algunas religiosas mantenían ingresos personales, sea de sus haciendas o de sus bienes raíces[25].

[22] La dote para profesar de velo negro en el monasterio de las Concebidas de La Paz era de 2.500 p. Según: "La profesión de doña Manuela Odobrio" (ALP/RE, c. 94, 1761-1762); "Obligación de mancomún que doña Tomasa Alcazar y Padilla y su hermano tienen de pagar al monasterio de la Purísima Concepción" (Id) y la obligación contraída por Don Joseph Roxas y Morales por esa misma cantidad para que su hermana, Juana Isabel de Morales, pueda profesar como monja de velo negro (ALP/RE, c.94, 1761-1762).

[23] Doña Estefania Torres hipotecó su hacienda de cocales nombrada "Nuestra Señora del Rosario", situada en Coroico, para pagar la dote de su hija Doña María Martina de Mantilla, monja concepcionista de velo blanco, que hacía la cantidad de 1.500 p. (ALP/RE, c.94, 1761-1762).

[24] Id.

[25] La hermana María Antonia de Concepción, vecina de la Villa de Moguegua, estando próxima a profesar, renunció a sus bienes en favor de sus hermanos, como también a las piezas de esclavos, vestidos y joyas con la condición que reconocían ellos de aportar 2 mil p. para ayuda de los oficios y obligaciones del monasterio (ALP/RE, c. 94, 1761-1762).



"Coronación de la Virgen" (siglo XVIII). La opulencia de la Iglesia Colonial se reflejaba en las obras de arte que poseía (fotografía tomada del libro de José de Mesa y Teresa Gisbert, 1990, p.41).

El hecho de que en el monasterio se encontraban dos monjas pertenecientes a diferentes ramas de la familia Diez de Medina, permite pensar qué tan ligado a la alta sociedad paceña estaba este monasterio. La hermana del Oidor Tadeo Diez de Medina, Tomasa Corazón de Jesús fue abadesa del monasterio de la Concepción -su hermana María Josefa de San Gregorio, era una monja carmelita- (Del Valle de Siles, 1994: 15) y también lo fue María Magdalena del Sacramento, hija de Tadeo Diez de Medina, uno de los más ricos hacendados, su dote había sido extraordinaria: 6.000 pesos (Ver Klein, 1995: 69).

Pero aún para las hijas de buenas familias no era tan fácil entrar al monasterio, para muchas de ellas la dote significaba un impedimento difícil de superar. Se encuentra en el Archivo de La Paz un documento de Sor Rita de Beloso y Vera, religiosa novicia del monasterio de la Purísima Concepción, hija legítima del finado Alferez Abanderado del batallón de milicias. Por la muerte de su padre ella entró al monasterio y tomó hábito de novicia, sin embargo por la falta de dinero, no pudo profesar durante tres años, viviendo "bajo sufragios alimenticios" del Presbítero de la Catedral, quien le prestó dinero para entrar al monasterio. La novicia se quejaba de *la notoria pobreza y desnudez de facultades para soportar los gastos para hacer mi profesión*, exigiendo el pago de un mil pesos que se le debía como salario de su padre[26].

Según reciente trabajo de Herbert Klein, *Haciendas y Ayllus...* , el monasterio de la Purísima Concepción

[26] ALP/EC, c. 144, E. 6, 1808.



era el primero entre los diez mayores propietarios de la Intendencia de La Paz, teniendo 22 haciendas en múltiples distritos con 2.756 yanaconas y 551 tributarios, indica además otros dos conventos en la Intendencia, el de Santa Teresa y el del Carmen (sic), el primero tenía 546 yanaconas y 109 tributarios y el segundo 378 yanaconas más 111 tributarios [27]. Obviamente se trata de un mismo convento ya que la orden fundada por Teresa de Avila recibía varios nombres como: el Carmen, las Carmelitas o Santa Teresa.

Al igual que los más ricos hacendados paceños, poseían haciendas en los diversos pisos ecológicos: en el valle semitropical de los Yungas, de Larecaja, en el territorio del altiplano de Pacajes y Sicasica. Obviamente, se contrataba administradores para el gobierno de estas propiedades tan distantes, muy rara vez visitadas por los prelados del monasterio y nunca por las mismas monjas ya que se lo impedía la clausura.

Los ingresos del monasterio procedían de tres sectores. Primero, de la venta de los productos de las haciendas, tan variados como quesos, lanas y cereales; pero, aunque no se cuenta con información sobre cuál fue la más importante, es posible que la producción de coca en los Yungas[28] haya significado el mayor ingreso, pues ésa fue la principal explotación de la región paceña.

El segundo rubro de ingresos lo constituían los alquileres de las casas y tiendas que se poseía en la misma ciudad (Lema, 1994: 3).

Pero, posiblemente las más importantes entradas monetarias provenían de los censos, capellanías y misas. Principalmente, las donaciones pías y los intereses percibidos por los créditos en efectivo concedidos por los conventos permitieron acumular nuevos capitales de préstamo y la adquisición de nuevas propiedades. Durante las últimas décadas del siglo XVII aparece el uso del préstamo a corto plazo (depósito) con un interés de 5%. El depósito puso a disposición de mercaderes y propietarios un capital líquido muy necesario para sus operaciones. La adquisición de propiedades, las hipotecas y los préstamos constituyeron las formas principales de inversión de los monasterios femeninos[29].

También se fundó en el mismo monasterio una cofradía del Santísimo Sacramento que daba aún más posibilidades económicas al monasterio, porque a

(27) Ver: Klein;1995,42.

(28) *Estas haciendas eran El Vagante en Coroico y Quiaconi en Ocobaya (Lema, 1994: 3).*

(29) Véase por ejemplo: en el testamento de Doña María de Campo una memoria de la misa sobre tres fincas. La estancia, llamada Ventanilla en el valle de Sopocachi, una casa en el barrio de San Francisco, que se valoran en 3500 p., tomando en cuenta, que su hija se encuentra en este monasterio como monja. Don Francisco Montes Doca impuso el censo redimible sobre sus casas y haciendas a favor del monasterio de Purísima Concepción por suma de 7 mil p., Don Matías Peñaranda un censo sobre su casa en el barrio de San Sebastián por más de 5 mil p. (ALP, RE,c. 94,1761-1762).

través de la cofradía se imponían censos y capellanías(30).

El monasterio de Carmelitas Descalzas de La Paz, fundado en el año 1718, como se señaló anteriormente, al igual que los otros conventos pertenecientes a la orden, buscaba asegurar su economía autónoma mediante la posesión de bienes urbanos y rurales.

Según Klein, éste monasterio poseía 12 haciendas en diferentes provincias, como Omasuyos, Pacajes y Chulumani con el número total de 924 yanaconas y 171 tributarios (ver Klein, 1980: 202).

El hecho de que ambos monasterios poseyeran sus propiedades en distintos pisos ecológicos, respondía a los constreñimientos geográficos, que obligaban a cultivar las tierras de distinta calidad y a diferentes alturas, para así mantener el equilibrio alimenticio. Como el monasterio se encontraba en La Paz, todas sus propiedades habían sido alquiladas(31).

Por otro lado, la imposición de censos y capellanías permitía a este monasterio, como al de las concepcionistas, tener ingresos asegurados(32).

Es así que los monasterios no sólo siguieron acaparando propiedades, sino que incursionaron en el ámbito fianciero de la economía colonial. En realidad, éste no es un hecho sorprendente(33).

De este modo, el clero secular y el regular, los organismos anexos a la iglesia, las órdenes femeninas y los clérigos a título personal, estuvieron envueltos en las actividades crediticias. Asunción Lavrin ha demostrado en el caso mexicano, que la única institución que otorgó préstamos de manera importante durante el periodo colonial fueron las órdenes femeninas. Ha existido una gran confusión en cuanto a la interpretación del conjunto de cargas impuestas sobre las propiedades en fa-

(30) En el monasterio del Carmen también funcionaba una cofradía.

(31) Arrendamiento a Don Pedro Valdez y su mujer de unos pedazos de estancia en Rio Abajo, nombrados Chiara, Ananta y Tacobamba, por el espacio de 9 años por 75 p. cada año. Más tarde, al mismo Valdez se alquiló una huerta, llamada Aranjuez, por el tiempo de 9 años a 80 p. anuales más el "préstamo" de algunos indios de la hacienda y la dotación de 10 a 12 canastas de rosas para la botica del monasterio (ALP/RE, c. 64, 1761 - 1762).

(32) En los Registros de Escrituras existentes en el Archivo de La Paz, se tienen varios documentos de censos y obligaciones con el convento: Don Antonio Paredes impuso 2 mil p. a favor de la Madre Francisca de San Joseph, profesa del Monasterio de Carmelitas sobre una hacienda de cocales Santa Gertrudis, pueblo de Coroico.Doña Francisca Paula Diaz iy su marido impusieron censo de 1500 p. sobre una casa "contigua a la pila Tarivipila" con condición de pagar anualmente 50p. al favor del monasterio.Imposición del censo de 1500p.en Sorata por don Fernando Machicado con condición de pagar 75 p. anualmente (ALP, RE, c. 64 1761-1762).

(33) Al margen de la objeción religiosa a la usura y del largo debate medieval sobre la legitimidad de los intereses impuestos a los préstamos, la Iglesia aceptó un 5% de interés sobre los préstamos considerados riesgosos (dammnum emergens) o en los casos en que el acreedor dejaba de ganar por haber prestado su dinero (lucram cessans).

vor de los organismos religiosos. La mayoría de los historiadores ha considerado a todos los instrumentos que arrojaban algun ingreso (censos, capellanias, aniversarios, obras pías) como un solo tipo, y han considerado a todos como préstamos a interés. De esta manera, la Iglesia aparecía como una acaparadora del mercado crediticio, prestando enormes sumas. Sin embargo, tan sólo un procentaje mínimo de sus ingresos procedía de los préstamos que hubiesen sido concedidos, siendo más importantes las donaciones de carácter piadoso, como los censos y capellanías, con lo que la Iglesia aparece más bien como una acaparadora de rentas y no como un agente crediticio (Lavrin 1992: 54).

Los testamentos e inventarios (tasaciones) de las propiedades familiares, a fines del siglo XVIII en Cochabamba, muestran en la mayoría de casos, que entre un tercio y la mitad de la tasación total estaba recargada de préstamos y varias formas de obligaciones hacia la Iglesia (obras pías y capellanias) (Larson, 1993: 169). Los recargos sobre las propiedades rurales tenían la tendecia de acelerar el volumen de transacciones de propiedad, ya que al asumir el pago de las obligaciones, el comprador podía adquirir los bienes raíces con un menor desembolso en efectivo.

Las ventas de popiedades incluían normalmente la transferencia de todas o la mayor parte de las obligaciones de la deuda al nuevo propietario. A veces los contratos de deudas prohibían la subdivisión de la propiedad, pero la mayor parte de ellos sólo estipulaban que la hacienda fuera mantenida en buenas condiciones así como el valor estimado de la propiedad. El hecho de que algunas haciendas hubiesen tenido varios censos impuestos sobre ellas, impedía a los nuevos herederos tener rentas altas. Por ejemplo, en el año 1804, Don Alberto Cevallos declaró que la finca Sanque, situada en San Andrés de Pica en el partido de Tarapacá, estaba en malas condiciones por los censos y capellanías impuestos sobre ella; decía:"Esta hacienda tenía 1.500 pesos de principal en censos y capellanías, después le pusieron 4.000 pesos que reconoce los dos de pago al monasterio de Santa Teresa de Potosí y otros dos a la cofradía de Animas del Purgatorio. Como la hacienda no ha adelantado cosa alguna, han ocurrido a coger su rédito en vino cuya especie se ha hecho una cargadilla tan terrible, que sólo de los 2.000 pesos de Censo de Animas han cobrado 4.727 pesos, duplicando el principal"[34]. Lo que trata de explicar es que para el pago de los 2.000 pesos del Censo a la Cofradía de Animas, los cobradores subvaloraban el precio del vino que recibían, tanto así que llegaba a costar el doble[35].

Como señala Larson, desde la perspectiva del

[34] AHP,I.y C.,477,1804.Don Alberto Cevallos, hacendado, pide que se reciban las declaraciones que indica para probar que la finca de Sanque situada en Pica, está en malas condiciones.

[35] Alberto Cevallas, señalaba que la viña Sanque se encontraba muy deteriorada "en muchos años que poseo no he podido adelantar en ella cosa alguna, pese que he sacrificado más de trece mil pesos por la situación de peones y tierras" (AHP, I.y C., 477,1804).

terrateniente individual, con hambre por dinero en efectivo, que se veía a la vez como el heredero de una propiedad en astillas y estaba acechado por las crecientes costos del transporte y una fiera competencia por el agua de riego, era desesperante la situación del dominio económico de la iglesia

No es extraño, que en la época de la Independencia muchos terratenientes hayan expresado hostilidad hacia sus píos acreedores y, con frecuencia, renunciaran a su obligación de redimir sus deudas hacia ellos (Larson, 1993: 273).

Larson indica además que los mayores prestamistas de la provincia de Cochabamba eran sus siete monasterios, puesto que al principio del siglo XIX la suma de sus préstamos pendientes alcanzaba a más de 600.000 pesos. La institución eclesiástica más rica de Cochabamba -y el prestamista más grande- era el convento franciscano de Santa Clara, ubicado en la ciudad de Cochabamba. En 1825 tenía 222.480 pesos en préstamos hipotecarios, más de un tercio del valor de todos los préstamos eclesiásticos de la provincia en ese año. Santa Clara era un convento de monjas relativamente grande, con una población residente de sesenta y seis monjas y sus sirvientes personales. Junto a cada religiosa se encontraban dos o tres mujeres, cholas o indias, encargadas de realizar los trabajos manuales que se vendían para el convento. Las hermanas de velo negro eran, en su mayoría, hijas de los hacendados más ricos, la dote variaba de 1.000 y 3.000 pesos y, a veces, brindaban una dotación adicional de pagos anuales (Larson, 1993: 271). Lofstrom consideraba que éste era el convento más grande y rico del Alto Perú en 1825, para ese año se alojaban dentro de su claustro 55 religiosas más 60 recogidas, huérfanas o mujeres solas, y 180 sirvientas (Lofstrom, 1983: 119-120).

Sin embargo, Santa Clara constituyó su imperio financiero no tanto a través de las ganancias procedentes de sus dotes o beneficios sino con la reinversión de las ganancias de sus empresas agrarias. El convento (como el de las concepcionistas paceñas) era el mayor terrateniente de la provincia de Cochabamba en el transcurso del siglo XVIII. En 1648, Francisco de Varga le legó veinte fanegadas de tierras de maíz, fértiles y regadas, en el Valle de Cliza, con el tiempo esa misma propiedad se incrementó a 860 fanegas (Id.). El valor estimado de la hacienda de Cliza en ese año era de 40.000 pesos. En el transcurso del siglo siguiente, los gerentes financieros del convento invirtieron en propiedades y tierras vecinas (Larson, 1993: 271). Así, hacia principios del siglo XIX, las clarisas tenían cuatro haciendas más en el valle cochabambino, con un precio estimado de 31.000 pesos (Lofstrom, 1983: 119-120). Poseían como capital principal 188.000 pesos, que estaba prestado con la garantía de 68 propiedades urbanas y rurales produciendo 5.343 anuales de interés (Id.), según Lofstrom, al 3 % de interés, lo que sorprende pues solía prestarse siempre al 5 %.

En 1825, el Ministro de Gobierno de la recién establecida república registró 565.400 pesos como el valor total estimado de las

propiedades de Santa Clara. Sólo los campos de trigo y maíz de la propiedad fueron evaluados en más de 300.000 pesos y de la venta de cosecha, ya recolectada, ingresó 17.000 pesos sólo en éste año. La población indígena en sus propiedades sumaba casi un millar (Ibid).

Las otras órdenes eclesiásticas también tenían considerables inversiones en tierras, aunque en menor grado que los franciscanos. En algunas parroquias, como Caraza y Cliza, los monasterios eran dueños de algunas de las mejores tierras y, probablemente, manejaban las empresas agrarias más rentables y eficientes.

Sin embargo, la mayor parte del capital eslesiástico, incluyendo los valores de Santa Clara, estaba en forma de préstamos. Lo mismo se puede decir del convento carmelita de Cochabamba, cuyo capital principal de 98.000 pesos se había prestado a 34 propiedades urbanas y rurales, con 3 y 4% de interés en 1825 (Lofstrom, 1983: 119).

En La Paz la situación era algo distinta de lo que cabría esperar. La Iglesia controlaba más yanaconas que tenencias (4% de las haciendas y 10% de los yanaconas), considerándose solamente a 13 instituciones eclesiásticas como grandes terratenientes intraprovinciales. Entre ellos, por supuesto, los dos monasterios femeninos. Considerando que de estas instituciones la clase hacendada obtenía préstamos hipotecarios, además de la propención que



El Cerro Rico de Potosí visto desde la ciudad a principios del siglo XX (fotografia tomada del libro de María Robinson, p. 343).

tenía a crear capellanías o rentas permanentes sobre sus tierras, el hecho de que la Iglesia poseyese pocas propiedades sugeriría una relativamente saludable condición económica de los hacendados paceños (Klein, 1995: 50).

No se puede establecer un patrón general de inversión común a todos los cuerpos religiosos. Si los conventos de La Paz y Cochabamba tenían la inversión en propiedades urbanas junto a los censos y préstamos y las inversiones en las propiedades rurales. Los monasterios de Potosí, y sobre todo el de Santa Teresa, que será el objeto principal de este estudio, se concentraron en los censos y préstamos sobre propiedades urbanas y mineras.

En el caso potosino, durante la segunda mitad del s. XVIII, debe considerarse en principio la dificultad

de los azogueros para lograr créditos ajenos al Real Banco de San Carlos. Esta institución fiscal monopolizaba el rescate de la plata producida y también participaba en la distribución de insumos a los azogueros. Los comerciantes del distrito, a diferencia de la actitud que asumieron en la primera mitad del siglo, no se interesaban por "aviar" al sector. Sólo las instituciones religiosas concedían créditos a largo plazo, con un interés anual del 5 %, pero no todos lograban obtener estos préstamos y se prefería siempre como deudores a los propietarios y no así a los arrendatarios de minas, igualmente las familias que tenían alguna proximidad a las instituciones religiosas (hijas monjas o quizás algún síndico de las congregaciones de laicos) resultaban las más frecuentmente beneficiadas (Tandeter, 1992: 204).

Al margen de esas consideraciones sociales hechas por los religiosos, al momento de conceder los créditos preferían guiarse por los criterios del mercado para valorar las propiedades a hipotecarse. Los azogueros, que generalmente no llegaban a cancelar sus deudas, veían cómo sus ingenios se desvalorizaban por la carga de esas obligaciones y también soportaban la disminución de los ingresos que les proporcionaban (Tandeter, 1992: 177 - 178).

Los arrendatarios no estaban en condiciones de obtener dinero sobre los ingenios donde trabajaban; debían entonces hipotecar a los eventuales censos otros bienes, en particular bienes raíces urbanos. Estos, generalmente, ya estaban muy cargados de censos pues habían sido comprados con escaso o nulo desembolso al contado reconociendo obligaciones pre-existentes. A algunos se les negaba el censo eclesiástico por este motivo, pues no resultaban garantía suficiente para los eventuales prestatarios eclesiásticos. Más allá de garantías reales, la figura misma del azogero arrendatario, a quien se suponía "quebrado", no inspiraba la confianza necesaria para la concesión de créditos (Id).

El Cap. Mariano Vázquez, el arrendatario más exitoso en la obtención de créditos de fuentes eclesiásticas, seguramente ha podido contar con la respetabilidad otorgada por el hecho de ser también comparte de la propiedad del ingenio de canteros, además de haber sido síndico del colegio de Propaganda Fide de Tarija, institución que figura entre sus prestatarios.

El préstamo eclesiástico era preferible al endeudamiento con el Banco, ya que los censos eran redimibles a largo plazo mientras que los auxilios del Banco se devolvían a través del mecanismo de descuentos semanales. Juan de Peñarubio tomó el censo de 8 mil pesos en 1778 "hallándose necesitado de dinero para el giro de los Ingenios después del fallecimiento de su legitima consorte...y a fin de subvenir a los precisos gastos que ocurrieron"[36].

El monasterio de Santa Teresa

[36] **El Coronel Don Juan de Peñarubio, azoguero de Potosí, impuso censo sobre dos casas: una frente al convento de las Mercedes, con pensión de 2.800 pesos, y otra en la esquina siguiente con censo de 2.700 pesos a favor del monasterio de Santa Teresa ofreciendo como garantía la hipoteca de varias alhajas de diamantes, valuadas en más de 10.000 pesos, que dejó en el convento (AHP, ER ,c.169, 1778, 477).**

también tenía sus relaciones con el banco, según el cuadro proporcionado por Lofstrom, el monasterio prestaba dinero al Tesoro, Caja Provincial y la Casa de la Moneda. Lo mismo hacía otro monasterio potosino, prestando dinero a la Casa de Acuñación, al Tesoro y a la Aduana. Llama la atención que el Convento Santa Clara de Cochabamba, en 1799, y por dos veces en 1808, hizo préstamos especiales al Gobierno para gastos de guerra, totalizando 21.000 pesos al 5% (Lofstrom, 1983: 120). Es decir que una parte de los préstamos de los monasterios fueron destinados al financiamiento de arcas estatales, lo cual ubicó a las monjas en una posición privilegiada rerspecto al Gobierno Central.

Si analizamos las listas de las personas que obtuvieron el crédito del monasterio de Santa Teresa, podemos concluir, que los beneficiados fueron los miembros de la élite burocrático-mercantil: los Gambate, Echeverria, la Condesa de la Casa de la Moneda, el Marquez de Otavi, Vázquez de Velasco, Navarro, Peñarubio, etc. [37]

El monasterio seleccionaba sus clientes (entrando en juego criterios extraeconómicos), aunque también ponía especial hincapié en la seguridad del crédito, prestando a aquellos que fueran propietarios de bienes raíces más confiables, pues entre los clientes del monasterio no figuna ningún arrendatario. Cuando se hacían excepciones, como con el ya citado Peñarubio, o con Gambate y el Marquez de Otavi, parece que se consideraba el que pertenecían a la clase dominante potosina y tenían buenas relaciones con el mundo eclesiástico (por ejemplo Peñarubio hizo muchas obras de caridad).

En todos los casos la actividad económica de los monasterios charqueños es la actitud rentista señorial de las inversiones eclesiásticas. La única excepción a esta generalización se encuentra en algunos institutos que, como los jesuitas, administraron directamente sus propiedades rurales y perticiparon en los mecanismos de producción, compra, venta, distribución de productos y competencia que caracteriza a la inversión de empresa (Lavrin, 1993: 39).

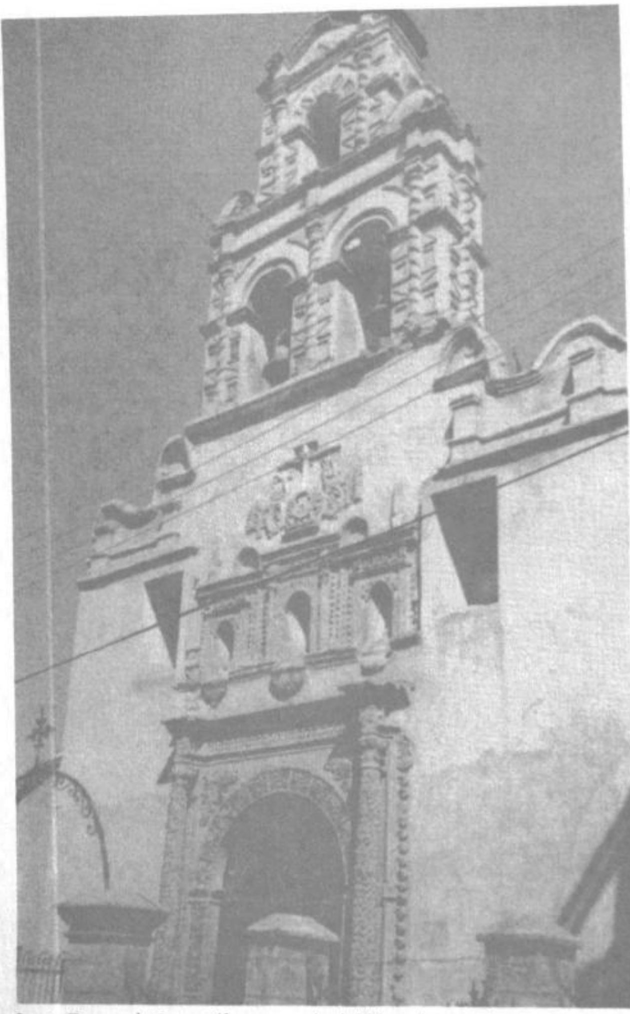
Los monasterios femeninos en La Paz, Cochabamba o Potosí prefererían aquellas formas de inversión, que aunaban el máximo de la seguridad y un mínimo de riesgo, que garantizaban los ingresos permanentes. Haciendo coincidir las actividades empesariales exitosas con las religiosas.

(37) Otros benficiados fueron: la familia Gambarde junto con los Quiros y los Quiroga "siempre habian sido conexas con la industria minera",dueños de los ingenios, a fines del siglo XVIII su fortuna decayó; L. Echevarría, dueño de los ingenios, casado con Melchora Iribarren, hija del comerciante y minero Pedro de Yribarren; Marquez de Otavi (titulo proporcionado a Sentelices en 1744 y heredado por su sobrino Joaquín de Otondo), dueño de varias empresas de caracter minero; Vázquez de Velasco, un azogero; Juan Francisco Navarro, hermano de Isidoro Joseph Navarro, mercader y el funcionario de Cajas Reales.

El convento de Santa Teresa de Potosí

La fundación

El auge de la minería potosina después de las reformas toledanas 1570-1650 confirmó a Potosí como la principal ciudad de la región, que creció desde un poblado con algunos pocos centenares de españoles, más sus trabajadores indios, a una población calculada superior a los 100.000 habitantes, hacia principios del siglo XVII. Según el censo, ordenado por el virrey Juan de Mendoza y Luna, Marqués de Montes Claros, encomendado a un oidor de la Audiencia de Charcas y ejecutado en 1614, se constató que Potosí tenía 150.000 habitantes de ambos sexos y todas las edades. Integraban ese total: 66.000 indios, 40.000 españoles, 38.000 criollos (de los cuales 3.000 eran nacidos en la villa) y otros 6.000 pobladores entre negros, mulatos y sambos. Con esta cantidad de habitantes la villa Imperial de Potosí resultaba con más población que cualquier otra villa o ciudad española, ya fuese de las Indias o de Europa. Interesa resaltar que la población no indígena representaba más del 50 % del total[38].



Santa Teresa de Potosí (foto tomada del libro de José de Mesa y Teresa Gisbert, 1990, p. 163).

Pero la crisis de la producción argentífera, que comenzó a sentirse en los decenios centrales del siglo XVII, tuvo un efecto adverso sobre las oportunidades económicas y sociales, motivando violentas luchas políticas. Este transtorno ayuda a explicar la serie de conflictos urbanos entre españoles y criollos, que se conoce con el nombre

[38] *Assadourian es quien realiza este cálculo porcentual de los habitantes no indígenas de Potosí (Assadourian, 1970: 5).*

de la guerra entre "vicuñas y vascongados". Producida en el siglo XVII, en la Villa Imperial, y que se presentó inicialmente como un conflicto entre los mineros y comerciantes por el control de la producción minera.

Durante el primer siglo posterior al descubrimiento de las vetas argentíferas en Potosí, los vascongados, aunque eran un grupo minoritario de la población, ganaron mayor influencia política y económica que los otros pobladores de la villa. Entre los vascongados se encontraban los más influyentes vecinos y los más importantes empresarios potosinos.

Esto provocó el rechazo de otros sectores que se fueron uniendo por las posiciones antivascongadas que compartían. Así pues se desató la "guerra" entre ambos bandos, en la que los unos querían alejar a los otros del control sobre las minas y el cabildo; enfrentamiento al que no le faltó una impresionante violencia, recogida detalladamente por Arzans de Orsúa y Vela.

Una de las consecuencias de esta sangrienta lucha fue el aumento de la religiosidad y espiritualidad de los habitantes de Potosí. El hecho de que, en 1626, se reventaran las paredes de tierra y piedras de la laguna Caricari y sus aguas se precipitaran en violenta avalancha sobre la ciudad, llevando consigo un considerable número de víctimas, sirvió para atribuir la tragedia a un castigo divino. De igual modo fueron consideradas las sequías, pestes, granizadas, vendavales o nevadas. Esta actitud de temor religioso e inseguridad se encuentra muy bien reflejada en las páginas del citado cronista potosino.

Pese a la depresión progresiva de la producción minera potosina, iniciada a mediados del s. XVII, el siglo en general puede considerarse próspero para la región charquina. Es más, durante este período se dio una extraordinaria expansión urbana en la Audiencia, procediéndose un auge en la construcción de iglesias y catedrales. Antes de 1600 la constucción de templos se había concentrado en la Villa de Chuquisaca, capital administrativa y eclesiástica de Charcas, al llegar el siglo XVII, también Potosí se convirtió en uno de los importantes centros de la vida religiosa.

Era una situación ambigua: por un lado la expansión urbana potosina, ornamentada por la construcción de hermosas iglesias y, por otro, la inestabilidad de la vida política, que ocasionó quiebres en la rigidez de la sociedad colonial, típicamente estamental.

Durante la guerra las mujeres llegaron a ser consideradas como una especie de botín de guerra. Así, por ejemplo, en el principio de la guerra los jóvenes criollos pidieron a sus padres que jamás diesen a sus hermanas en matrimonio a los vascos. La respuesta de aquellos no se dejó esperar y mandaron un pasquín en el que decían que las mujeres criollas les servirían "en la mesa y en la cama" (Querejazu, 1995: 108).

La guerra resultó sumamente violenta para ambas partes, cayendo víctimas de ella no solamente los hombres, sino también las mujeres y niños. *Estaba Potosí desposeído de todo gusto, cercado por todas partes de*

terribles angustias. Veíanse sus calles bañadas de sangre, los hijos se hallaban sin padres y las mujeres sin maridos (Arzans, 1978: 346).

No era raro el caso en que se encontraba a alguna mujer, relacionada con uno de los bandos, victimada por los del otro: *de parte de los vicuñas fue hallada muerta en Huayna doña Casilda Leonel, dama en aquella ocasión muy festejada en aquella villa, la hallaron despedazado su cuerpo* (Arzans, 1978: 345). De igual modo sufrieron las mujeres e hijos de los vascos. El cronista cuenta un caso espeluznante, el de la familia del capitán Pedro de Casanova, primero golpearon a su mujer e hirieron a uno de sus hijos *y al otro -dice textualmente- hinchándole una lanza por el estómago y levantándole de alto salieron con él a la calle. Estando afuera, clavaron la lanza (atravesada en el niño), en la puerta, donde lo dejaron muerto* (Arzans, 1978: 394).

Como señala Mannarelli, un rasgo común de todas las sociedades patrialcales, y especialmente de una estamental, es el especial énfasis en normar el comportamiento femenino, en contraste con el relativamente laxo control sobre el masculino. Pero, como se dijo, la turbulencia política ocasionaba que, en esos años, la institución matrimonial, el control de la Iglesia y de las autoridades civiles no fueran suficientes para que la vida de las mujeres



Vista de la iglesia de San Bernardo y su antiguo cementerio en Potosí (fotografía tomada del libro de María Robinson, p. 47).

transcurriera de acuerdo a las normas establecidas por la moral dominante, pues la vida misma en Potosí del siglo XVII colocaba a las mujeres en una situación de descontrol de su comportamiento.

Las mujeres potosinas en muchos casos no eran simples víctimas, también tomaban iniciativas inesperadas para los varones, contagiadas por la agresividad masculina.

Como ejemplo de aquella situación sirve la historia, narrada por Arzáns, de una potosina, hija de padres digtinguidos, llamada Magdalena Téllez.

Había enviudado dos veces y, debido a su carácter fuerte, se peleó a muerte con doña Ana de Robles y su esposo, a quien guardó un profundo rencor. Como sus hermanos no quisieron vengarla, salía de

noche vestida de hombre, armada de espada y rodela buscando a su enemigo. No se presentó la ocasión, sin embargo, de poder desahogar por el filo de su arma la cólera que le consumía el alma.

Aceptó los avances amorosos del noble vascongado don Pedro de Arrechúa. Lo tomó como tercer marido con la condición de matar a quien tanto odiaba. Pero, como él no cumplía ese compromiso, ella junto con dos esclavas lo mató. Se mostró desafiante, cuando vio que el corregidor llegaba a arrestarla acompañado por varios vascongados, amigos del finado. Les increpó: *Soy criolla, enemiga vuestra*.

Fue condenada a la pena de muerte y ejecutada en Chuquisaca. Arzans explica el hecho aduciendo que la mujer tenía mal carácter debido a que había sido amamantada por una india chiriguana.

El hecho sucedió en 1660, casi cuarenta años después de terminada la guerra entre vicuñas y vascongados, mostrando que la memoria de los acontecimientos, sucedidos al principio de siglo, no se había borrado y que las tensiones entre ambos grupos aún no habían terminado. Siendo el comportamiento compulsivo de las mujeres el resultado de esta situación de incertidumbre entre la población potosina, por cuanto resultaba un obstáculo para controlar su comportamiento.

En la mentalidad de la época, uno de los remedios para poder solucionar este problema podía ser la fundación de monasterios femeninos.

El clérigo presbítero José Fernández Lozano, vecino de Potosí, tomó la iniciativa de fundar el convento de las Carmelitas Descalzas de Santa Teresa en la Villa Imperial. El había hecho construir con un costo de más de 50.000 pesos la Iglesia y casas apropiadas, frente al colegio de Jesús. Esta constucción, terminada en 1679, fue entregada al Recogimiento de las niñas huérfanas hasta el establecimiento del convento. Aparte del religioso, había otros dos patrocinadores del convento, Urdinzu Arbeláez y Narriondo Oquendo, que se comprometieron a aportar con veinte mil pesos cada uno para la fundación, debiendo Fernández Lozano conseguir la licencia real dentro del plazo de tres años.

Es así, que debido a los informes favorables del Arzobispado de La Plata, Audiencia de Charcas y Consejo de Indias, se firmaba en Madrid el 26 de julio de 1684 la Real Cédula, autorizando la fundación carmelita en Potosí.

Según el informe presentado por Fernández Lozano a la autoridad metropolitana de La Plata, tenemos la siguiente descripción del convento: *La casa está fabricada con todo cuidado y buena disposición, iglesia, celdas, coro alto y bajo, sacristía, locutorio, portería, pilas abundantes de agua, refectorio y las demás oficinas convenientes para una clausura, cual observa dicha religión y la iglesia y sacristía con toda decencia, adorno, pinturas, sagrario, viril, depósito, ornamentos de todos los colores.*

La fundación del nuevo

monasterio estuvo encargada a las mismas monjas cuzqueñas, encabezadas por la madre Josefa de Jesús, que años atrás llegaron del Cusco para la creación del convento carmelita de Chuquisaca (Boletín de la Sociedad Geográfica de Sucre, año 1943, anónimo).

El día de 24 de diciembre de 1685, ingresaron a la clausura, en la Villa Imparial, las madres María Josefa de Jesús como Priora, Josefa Antonia de la Cruz como superiora, María Teresa de Jesús como maestra y tronera, María Angela del Sacramento como sacristana; habiendo recibido desde el mismo día a nuevas religiosas, siendo la primera en tomar el hábito, la potosina Margarita Ignacia de la Presentación.

La comunidad de las carmelitas se estableció primeramente en el edificio construído para ellas, frente a la Compañía de Jesús, y a una cuadra de distancia de la plaza mayor, el cual estaba habitado provisionalmente por el Recogimiento de Niñas Huérfanas y para quienes debía construirse una nueva vivienda, según el compromiso de los fundadores del convento. Pero después se decidió dejar el recogimiento en la casa antigua y señalar otro lugar para la construcción del convento, apartado del centro citadino.

Esta otra propiedad pertenecía a Fernández Lozano, quien en 1686 donó otras tres casas ubicadas "por debajo de la compañía" a distancia de dos cuadras del Recogimiento, para ampliar la construcción conventual.

Los aportes de Oquendo y Arbeláez también permitieron ampliar el convento, pues en 1688 las monjas compraron otras dos casas colindantes para edificar su tercer claustro. La obra, según se lee en la portada del convento, estuvo concluída "en 18 de marzo de 1691" y " estrenóse a 26 de abril año 1692".

Volviendo al tema de los fundadores del convento, tenemos que destacar la investigación del historiador potosino Mario Chacón Torres que pudo establecer los nombres y el aporte de los primeros fundadores. Por ejemplo, Arzáns menciona únicamente a Lorenzo de Narriondo y Oquendo, colaborado por Juan de Urdinzu Arbeláez; por su parte Cañete señala solamente a Oquendo, ignorando ambos el nombre de Fernández Lozano; sólo Silverio de Santa Teresa, autor de la historia *El Carmen Descalso en España*, Portugal y América, relieva la obra de éste último por haber visto la Cédula Real correspondiente.

¿Quiénes fueron los fundadores y cuál su procedencia y estatus social?

En el museo de Santa Teresa se conservan los retratos de Don Lorenzo de Oriondo y esposa.

Arzáns los señala como vascongados, *caballeros de esta nobilísima nación en esta Villa, cuyas obras buenas y magnanimidades en favor de ella y de los numerosos pobres de otras naciones* les valió el reconocimiento social, dice además que eran ricos azogueros.

Respecto a Don Lorenzo de Narriondo y Oquendo, caballero de la Orden de Santiago y a su



Los patrocinadores para la fundación de un convento eran también llamados "fundadores", en este retrato conservado en el Museo de Santa Teresa se lee: "El Capitán Don Lorenzo de Noriondo y Oquendo, Patrón y Fundador de este convento" (fotografia del retrato tomada del libro de José de Mesa y Teresa Gisbert, 1990, p. 167).

esposa, Doña Ana de Oquendo, hija de un vascongado, dice que eran personas muy caritativas. Ella fue una heredera muy rica, llevando en dote un millón y medio de pesos en piñas, monedas, oro, joyas y perlas.

A Juan Urdinzu Arbeláez, tambien vascongado y caballero de Santiago, fue Alférez Real de la Villa "cuya caridad con los pobres fue admirable", lo nombra como benefactor de los dos colegios de la Compañía de Jesús de Potosí y de Chuquisaca, así como de las monjas carmelitas, recogidas y otros grupos de religiosas.

Menciona también a muchos vascongados que eran famosos por su caridad, entre ellos a Pedro de Armendurba, que "remedió" en vida a 30 doncellas dando a cada una cuatro mil pesos y en su testamento dejó orden para que se "remediasen" otras 10. Todos ellos eran famosos como benefactores de los pobres, a los que siempre daban limosnas.

Surge la pregunta acerca de si fueron todos los azogueros ricos igualmente benefactores de la Iglesia y los pobres, ¿o sólo lo fueron los vascongados y por qué precisamente ellos?

Peter Bakewell, que ha hecho una profunda investigación sobre la vida del gran empresario criollo potosino Antonio Lopez de Quiroga, menciona que tenía las riquezas como Creso, pero siendo síndico del Convento de San Francisco durante casi 40 años, no donó más que una capilla.

Esto llevaría a concluir que los vascongados, ricos azogueros con el control administrativo de la Villa Imperial en sus manos, trataron de mantener ese poderío económico y social mediante la subvención de los establecimientos religiosos, especialmente los femeninos donde recluían a sus hijas.

Las carmelitas potosinas el el siglo XVIII

Comparada con los conflictos internos que asolaban a los habitantes de la Villa Imperial en el siglo XVII, la animosidad entre criollos y españoles parece haber sido moderada a fines del siglo XVIII. Pero, aunque se había diluído "en lo que lícitamente se podía", los peninsulares de determinada provincia o región seguían dando preferencia a sus paisanos, despreciando a los que no lo eran (Buechler, 1989: 354).

Sin embargo, en el siglo XVIII, se cambiaron los actores sociales que jugaron papeles cruciales en la vida económica y política de Potosí. Los mercaderes de la plata disponían para sus negocios, tanto o más, de los fondos de las Cajas Reales que de los suyos propios, lo que permitía su rápido enriquecimiento.

Por el otro lado, el gremio de los azogueros llegó a dividirse en dos grupos distintos y con el tiempo antogónicos: los criollos de nacimiento altoperuano y los españoles nacidos en Europa. Con el tiempo discreparon más y más acerca de cuál de los dos grupos representaba a los azogueros "'auténticos", pues a fines del siglo XVIII generalmente eran los criollos quienes poseían los ingenios y las minas y los españoles peninsulares los que trabajaban (Id.).

Simultáneamente, se estableció un estrechísimo lazo entre el comercio y la minería, pues los comerciantes eran aviadores, rescatadores y con frecuencia apoderados y administradores de mineros ausentes y los azogeros eran "pulperos" y socios, activos o pasivos, en una infinidad de negocios comerciales (Buechler, 1989: 338)[39].

Como ya se señaló, el Convento de Santa Teresa en Potosí tenía relaciones económico-sociales muy estrechas con este círculo burocrático-mercantil, incluso a través de sus hijas, que entraban en él como monjas[40].

---

(39) Como ya hemos señalado, muchos dueños arrendaban sus ingenio, con el tiempo los arrendatarios formaron parte de la junta de los azogueros.

(40) Sor María Rosa de San Joseph y Lizarazu, hija legítima de Don Juan de Lizarazu, conde de la Casa de la Moneda y Síndico Procurador de la villa y de Doña María Lopez Nieto (AHP,ER, c. 172, 1781-1782). Sor María Jesús y Echevarría, hija legítima de don Juan Francisco de Argandoña y Echevarría, Regidor del Cabildo de la Villa (AHP, ER, c.176, 1786, p.14). Sor Juana María de Echalar, hija legítima de Don Juan de Echalar y Doña Juana de Ichaso (AHP,ER, 1781-1782, p.780). Sor María Francisca de Samalloa, hija legítima de Don Juan de Samalloa y Doña Catalina de Solado, ya finados, natural de Jujuy (AHP,ER,c.178,1780,p.474). Sor María Rita de San Joaquín, hija de Don Tomás Vásquez de Velasco, azoguero y de Doña Eugenia Dorado Cantero, que heredó de su madre el ingenio de "Agua de Castilla" (Id, p.462). Sor María Mónica del Sacramento y Learos, hija legítima del general Tadeo de Learos y de Doña Gabriela López Dávalos, (AHP, ER, c.169, 1777, p.338).



Retrato de Doña Ana de Oquendo y Eguibar" (fotografia del retrato tomada del libro de José de Mesa y Teresa Gisbert, 1990, p. 169).

Se puede establecer que en el siglo XVIII, predominaban las religiosas provenientes de acaudaladas familias españolas y criollas. Según las reglas estrictas de la orden, no se admitían hijas naturales ni mestizas; la dote para la entrada era altísima, igual a la del monasterio de Santa Clara de La Plata, valorada en cuatro mil pesos.

Incluso para muchas mujeres procedientes de estos círculos era dificil pagar esta suma tan elevada. Por ejemplo, doña Melchora Iribarren tuvo que solicitar un préstamo del monasterio, hipotecando el ingenio de la Purísima Concepción que le pertenecía, para poder dotar a una niña como monja o para casarla[41]. Otras, con menos bienes, debían esperar el gesto de una persona caritativa que les provea la dote.

A fines del siglo XVIII varias de las monjas carmelitas fueron apoyadas económicamente por el arzobispo San Alberto para pagar la dote; él mismo escribía en sus cartas: ***doy licencia para que se le puedan perdonar mil pesos a Doña Gabriela López Dávalos por la dote de la novicia su hija en atención a las buenas prendas de ésta, de su hermana Mónica, y de su casa.***

El también habla pagado el hábito

[41] Posiblemente Doña Melchora era pariente de la difunda priora Petrona Teresa del Espíritu Santo, pues son muy evidentes las relaciones económicas que ella y su marido, Don Luis de Echeverria, tenían con el monasterio (AHP, ER ,c. 180, 1794, p. 25) .

de la hermana Manuela Mercedes y, además, la había dotado para que pudiera profesar como Madre Corista o de velo negro. María Teresa de San Rafael al ingresar al Carmelo potosino, también fue dotada por San Alberto (Barnadas, 1992: 450, 457, 464).

El monasterio de las Carmelitas, siguiendo lo dispuesto por las constituciones generales de la orden, nunca tuvo más de 20 monjas[42]. Esto favorecía una selección rigurosa entre las postulantes, a las que se les exigía una dote muy alta, incluso contrariamente a lo que ocurría comúnmente en América (Lavrin, 1992: 190). En Santa Mónica de Potosí, en cambio, la dote era menor, sólo tres mil pesos. Dos que casos ilustran perfectamente el problema generado por esa diferencia en los montos de las dotes son los de María Pascuala de la Natividad, que fue una monja novicia de Santa Teresa, pero que profesó en el Monasterio de los Remedios[43] y el de Hermenegilda de León, una hija natural, que profesó entre las Mónicas[44].

Aunque no se cuenta con mayor información al respecto, parece que en el convento se permitía el ingreso de viudas como monjas. Canónicamente no había ningún impedimento para ello, incluso muchas de las fundadoras de estas casas religiosas en América y Europa eran mujeres que habían heredado mucho dinero de sus esposos; sin embargo, la orden carmelitana tenía un parecer muy particular al respecto que es explicado por San Alberto en la siguiente cita:

y sobre esta pretendienta viuda, si V. R. ve que todas o las más Religiosas lo repugnan, se hace preciso...que la desengañen con claridad, manifestándole la repugnancia que en nuestros monasterios tanto de aquí como de España ha habido siempre en admitir viudas (Barnadas, 1992: 468-469).

Es también muy interesante hacer notar que varias de las monjas carmelitas provenían del sur de la Audiencia de Charcas, como se ve en el siguiente recuento: Sor Juana María de la Santa Cruz y Francisca de la Encarnación, la primera tomó hábito en 1780 y la segunda en 1781, venían de Tucumán; María Thadea de la Concepción y Manuela Mercedes de Dolores, tarijeñas; María Francisca de San Alberto, cuya profesión la recibió San Alberto, con su hermana Teresa de San Rafael, ambas hijas de José Antonio de

(42) La lista de las monjas de velo negro en el año 1790: Josepha Gertrudis del Corazón de Jesús, Priora; María Thadea de la Concepción, Clavaria; María Josepha de San Antonío; María Manuela de Santa Ana; María Severina del Carmen; María Francisca de San Alberto; María Rufina del Espíritu Santo; María Gregoria de la Cruz, Subpriora-clavaria; María Casilda de la Pasión; Josepha Leonisa de Santa Teresa; María Mónica del Santísimo Sacramento; Juana María de la Cruz; María Josepha de Jesús; María Mercedes de los Dolores (AHP, ER, c. 178, 1790, p. 462).

(43) *AHP,ER,c.152,1716-1719.*

(44) Parece que este régimen no tan riguroso, como en Santa Teresa, permitió a las Mónicas tener un número mayor demonjas, en ese mismo período puede calcularse cerca de 40 monjas de velo negro en el monasterio (AHP,ER,c.166,1768,p.561).

Zamalloa y Catalina de Olaso, provenientes de Jujuy[45].

Es posible que esto se debiera a la continuidad administrativa del Virreynato de La Plata, pero no cabe duda que la gran actividad del Arzobispo San Alberto, que llegó a fundar un convento de carmelitas terciarias en Salta, motivaba el considerar a Potosí como una opción atractiva para desarrollar la vida religiosa, en lugar de Córdova, donde también estaba la orden.

Así pues, al principio del siglo XIX, Santa Teresa albergaba 16 monjas, 10 sirvientas y 4 muchachas mensajeras. Empleando además a dos sacristanes, un capellán, un abogado, un cobrador de rentas y un escribano. Erogaban más de 6.000 pesos anuales en comidas y otros gastos menores; sólo la madre superiora, entre abril de 1824 y mayo de 1825, gastó 800 pesos en vestuario (Lofstrom, 1983: 119).

EL ARZOBISPO SAN ALBERTO O *EL VIEJO CLAVER Y PADRE* [46]

Como se dijo anteriormente, la virtud máxima de cualquier comunidad femenina fue la obediencia y el sometimiento a la autoridad masculina, sobre todo de la del prelado, quien controlaba las elecciones, tomas de hábito, mandaba disposiciones, etc.

También se vio que esta sumisión absoluta, exigida a las monjas, ocasionaba no pocos enfrentamientos, cuando no peleas abiertas, entre las ramas femenina y masculina de las órdenes religiosas. Los frecuentes contrastes de pareceres entre las monjas y los clérigos regulares, hacían que ellas prefiriesen quedar bajo jurisdicción secular, en donde podían encontrar parientes y personas de su círculo social, lo que facilitaba la administración de sus bienes según sus propios intereses, ya sean familiares o de grupo social.

El arzobispo San Alberto (1727-1804), en ese contexto, resulta un caso excepcional. Era un carmelita aragonés, cuyo nombre antes de consagrarse era José Antonio Campos y Julián, y que llegó al solio arzobispal en 1785. Antes había sido predicador personal del rey Carlos III y luego Obispo de Tucumán. Sus relaciones con las teresianas fueron siempre muy especiales, tanto con las de Chuquisaca como con las de Potosí, quizás esa predilección se debió a que había sido Prior del Convento de Santa Teresa de Tarragona y luego Procurador General de toda la orden carmelita de España (Querejazu, 1995: 339). Además había publicado un elogio de Santa Teresa, al que antepuso un prólogo y tenía escritos cuatro tomos de pastorales, unas constituciones para las casas de

(45) Datos proporcionados por Josep Barnadas del Libro de toma de Hábitos.

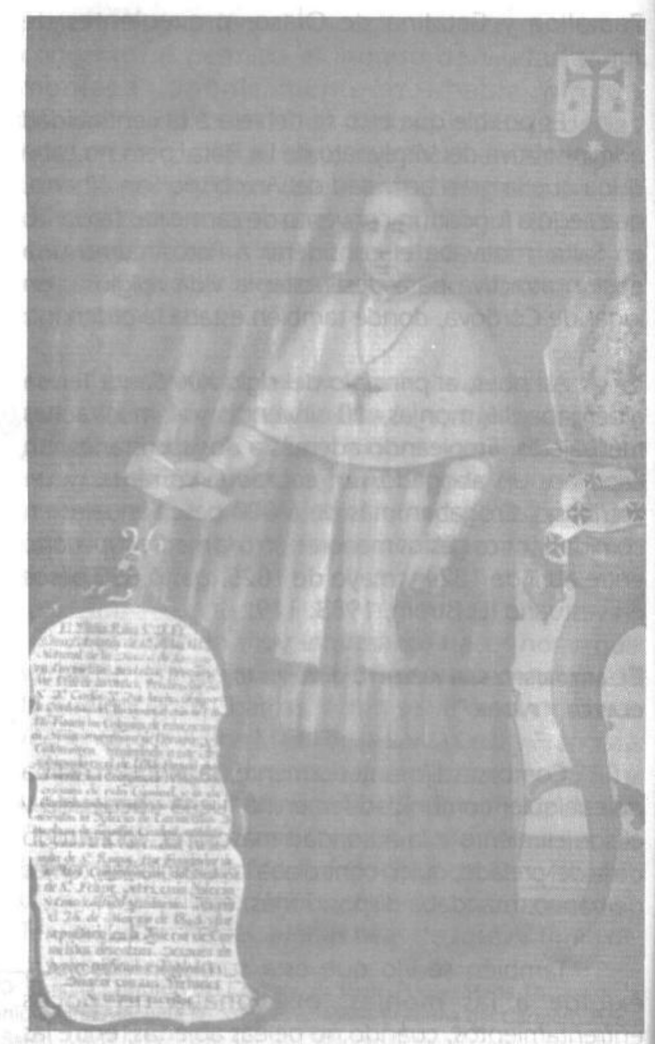
(46) Este era uno de los apodos, que el Arzobispo utiliza en su correspondencia con las carmelitas potosinas. Claver es en algunas órdenes militares caballero que tiene cierta dignidad, a cuyo cargo estaban la custodia y defensa de su principal castillo o, en este caso, el convento. Como explica Barnadas, así el arzobispo se declaraba protector del carmelo potosino (Ver: Barnadas, 1992: 459).

niños huérfanos y el *Reloj espiritual*, obra que se proponía para llevar presente a Dios en toda hora, fuera de incontables oraciones panegíricas y morales (Boletín de la sociedad..., p. 227).

Entre sus actividades dedicadas al Carmen local se tiene la fundación de una rama de carmelitas terciarias destinadas a la atención de un Colegio de Huérfanas[47]. En la ciudad de La Plata reconstruyó el templo carmelita y en Cochabamba concluyó la Iglesia de esa advocación (Barnadas, 1992: 436).

La extensa correspondencia que mantuvo este prelado con las monjas de Santa Teresa, en Potosí, sirve para comprender muchas de las facetas que conformaban las relaciones entre el prelado y las religiosas a su cargo. Estas cartas fueron recuperadas y publicadas hace algunos años por el historiador Josep Barnadas.

Ellas reflejan el ánimo de la Ilustración a la vez que traslucen cierta concepción romanticista, tomando a las monjas carmelitas, según la concepción patriarcal de la Iglesia, como hijas a las que se dirige con expresiones cariñosas pero sin olvidar su condición de superior.



El arzobispo José Antonio de San Alberto (1727 - 1804) (fotografía del retrato tomada del libro de Querejazu, 1995, p. 361).

En una carta anterior, dirigida al Ministro de Indias, expresó: *Yo vine forzado a*

[47] *Estas religiosas, según información de la Hna. Margarita Teresa del convento de La Paz, solicitaron recientemente el traslado de los restos de su fundador a la Argentina, (él fue enterrado en la Iglesia del Carmen de Sucre) también consiguieron se les entregue la correspondencia que mantuvo con su monasterio.*

América. Ya desembarcado en este mundo tan nuevo, como monstruoso en todas sus facciones, me propuse llenar las obligaciones del ministerio ... (Querejazu, 1995: 340). No es extraña la visión que refleja esta descripción sobre América, ya que este continente fue siempre considerado como un mundo extraño, donde el control se excede y todo resulta anormal y misterioso[48].

Las cartas del Arzobispo San Alberto lo delatan como un hombre solitario que buscaba una relación más bien familiar con las monjas carmelitas, modo que le permite dejar establecida la subordinación de las "hijas". Por ellas se puede apreciar que era un hombre de mucha cultura y experiencia, también que a pesar de sus creencias y vida consagrada sufría de dudas, tristezas e inconformidades sin ocultar nada, pues todo ello lo compartía con sus hijas carmelitas[49].

Tenía, sin duda, un don extraordinario para el género epistolar y un gran sentido del humor. Su afán era el de inventar apodos para sí mismo como para las monjas carmelitas, a quienes escribía bajo el apodo del "perrito"; las carmelitas potosinas también tenían sus sobrenombres como: "papa rellena", "maestra tiñosa", "gorda", "locas".

Su melancolía se expresaba así:

Hasta el perrito anda melancólico en estas soledades porque no halla Monjas a quien morder, espero que todas estén tan buenas, contentas y observantes, y no esperaba yo de menos de mis carmelitas de Potosí, y estén ciertas que Dios les será el premio no sólo en la otra vida, sino aún en ésta. Aquí dejo encargado un tercio de orejones para que se les envíen y se regalen con ellos. Me alegro, de que curas los empaquen y regalen; tomen lo que les den, yo saludo a todas desde la primera hasta la última, sin olvidar a todas las muchachas, observantes y también silenciosas: Acachamini [50] *usque ad terram y encomendar a su Claver y Padre* (447).

48) *"¿Cómo identificar a un monstruo? ¿En qué consiste su anormalidad? Para empezar, en América abundan, según los conquistadores hispanos, los monstruos; allí se generan y forman parte de un bestiario indicado desde el descubrimiento, en él se insertan hombres con un solo ojo, perros que no ladran, manatíes-sirenas, animales con el espinazo al revés, gigantes, enanos, amén de sodomitas, antropófagos, sacrificadores de hombres y las amazonas, pardigma de la mujer varonil" (Glantz, 1995: 32-33).*

49) San Alberto tuvo desde niño mucha aptitud para las letras, estudió con mucho esfuerzo las ciencias filosóficas y teológicas. A los 15 años ingresó en el monasterio de los carmelitas descalsos de Calatayud. Fue catedrático de filosofía y teología.

Su extraordinario don de la palabra, famoso en toda España,hizo que el rey Carlos III lo invite a su corte, nombrándolo su predicador personal. En 1778 fue nombrado Procurador General de la Orden, luego el mismo rey lo nombró Obispo de Cádiz, encomendándole después la diócesis de Córdova, en el Virreynato del Río de la Plata, y finalmente el Arzobispado de La Plata en Charcas.

50) Esta expresión es una licencia tomada por el Prelado que así latiniza la forma arcaica del verbo "acachar", o más modernamente "agachar" (véase a Barnadas, Op. Cit., nota de pie de página nº 39, p. 447).

Pasaba mucho tiempo, cumpliendo su labor misionera en el sur de la Audiencia y les mandaba cartas melancolicas y, a la vez, llenas de esperanza:

Río de San Juan, 30 de mayo de 1787:

Yo hecho de menos a mis hijas las carmelitas de Potosí, pero ya nos vemos o ahí, o en la eternidad, que es más seguro. No encargo que me encomienden a Dios, porque supongo que lo hacen todas por mí, como yo lo estoy haciendo por todas a quienes saludo desde la primera hasta la última con toda la familia y Perrito y agachaos para recibir la bendición larga y mandar a su Padre que las ama de corazón (Barnadas, 1992: 449).

Tarija,4 de julio de 1787:

Mi Madre Presidenta e hijas, todas de mi amor y estimación. Me alegraré que al recibo de ésta estén todas tan buenas, como yo lo estoy en este Santo Colegio de Misioneros, cobrando fuerzas para empezar el día quince la misión para veinte días, y los ejercicios, que no sé lo que durarán. Yo sé, y el pajarito me lo ha dicho, que mis carmelitas en Potosí están muy fervosas, y que no pierden gota de observancia mañana y tarde a pesar de los muchos fríos que hacen, y de lo derrengadas que están de salud muchas de ellas. Yo me lleno de consuelo con estas noticias, porque el viejo clavel gusta mucho de que se observen las cosas de su Santa Madre, y aunque es gruñidor, es también compasivo y amante de sus hijas. Por lo tanto quiere, y manda que por ocho días tengan el alivio de no levantarse a la Oración, en esta forma. El primer día dormirán la mitad de las Religiosas, y la otra mitad asistirá a la oración. Al día siguiente esta mitad que asistió a la Oración en el antecedente se queda a dormir, y asiste a la Oración la mitad que durmió en el antecedente. En estos ocho días les dará la Madre Presidenta a comer al medio día queso con miel, a cuyo fin remito esos seis quesos que he podido hallar en esta villa y Cristo con todas; a quienes saluda... el perrito que todavía se acuerda de los gatos de las monjas...(Barnadas, 1992: 450).

Asumiendo la actitud de padre preocupado por el bienestar de las religiosas, dispensaba a éstas el cumplimiento de algunas obligaciones del culto.

Tarija, 31 de octubre de 1787:

Mi madre Priora , celebraré que todas mis locas estén buenas, contentas y alegres. Prosigiendo con los ayunos con toda felicidad. Aquí no tenemos novedad, nos cuida mucho doña Agustina y nos mira como si fuéramos sus hijos: sólo tenemos la pena de saber que la Chiriguana está muy decontenta con saber que su Ilma. va rescatar a los Cristianos que tienen en Poder suyo sus Parientes, porque como ella no tiene Nada de fe, por eso le tira la raza, pero que tenga paciencia y aguante...

Tarija, 1 de diciembre de 1787:

Con el recibo de 16 de noviembre y me alegro que todas estén vivas, ya que no todas están sanas. Yo sigo bueno, y sano, y espero por todo este mes de

diciembre tener concluídas estas treguas con chiriguanos, y rescatados los cautivos, pero ya por las aguas no podré salir de aquí hasta la Resurrección, que saldré, si antes no me muero. El perrito siempre gritando, tocando la guitarra, y clamando por ir a las monjas, que aquí no halla sino a las Descalzas que van por la calle (453).

Tarija, 18 de diciembre 1787:

No me dan lugar para gritar alguna vez al Perro porque se me va de continuo a San Francisco, porque no halla Convento de monjas a donde ir: yo no sé cuándo podré salir de esta Villa, pero entre tanto será mi consuelo el que V. R. sean buenas hijas de Nuestra Señora Madre, y guarden puntualmente como hasta aquí lo que está escrito y mandado (455).

Conapaya, 23 de junio:

Sale un Yndio con dos cestitas de chirimoyas, plátanos, granadillas y granadas. Y luego llegarán tres o cuatro cargas de Papas. Las tres granadas son para la Maestra tiñosa (apodo de la maestra de Novicias) para que endulze la garganta, y refresque la lengua, lo demás para todas y para que no lloren, por quien no llora por nadie sino por sus culpas (459).

Conapaya 25 de junio de 1788:

Este Perrito está tan mal humorado, porque no le dejé ir con fray Agustín a morder las Monjas carmelitas de Potosí, que no ha parado de gruñir hasta que ha visto, que envió esas cuatro fuentes de dulce para taparles la boca y contenerles la lengua... me voy a Chuquisaca a ver si aquellas Carmelitas me toman el bastón, y me lo componen (460).

La Plata,17 de noviembre 1788:

No es olvidarlas, el no escribir, sino faltarme el tiempo, con sesenta y más días que llevo de dar ejercicios y predicar en ellos, y ahora para descanso voy a emprender la Misión al Pueblo: Mi Cabeza está ya hecha un zapallo, pero mi corazón es el mismo de siempre para mis Carmelitas de Potosí.

Abril/mayo de 1788:

Me alegro que haya tomado el hábito de Novicia (se trata de hermana María Rufina de Lecaros), y a ella , y a la papa rellena y a la maestra las ahorcaré de una viga... voy a seguir mi visita, y como no sé el Derrotero que me harán, no puedo decir por donde iré, y si nos volveremos a ver sino en la eternidad y en el Cielo, donde haré que me pongan celda junto a mis Carmelitas de Potosí (464).



Petrona Teresa del Espíritu Santo: La carmelita descalza

En junio de 1786 la madre Clara de San Francisco, recién nombrada el 30 de mayo, Presidenta del Monasterio de la Carmelitas Descalzas de Potosí por el Arzobispo San Alberto a causa de la grave enfermedad de la Priora, recibió una triste carta del arzobispo.

Mi madre Clara -se decía en ella- La noticia de la poca esperanza de vida de la Madre Priora me dexa con mucho dolor; y por pronto remedio (si hubiese muerto) y hasta que yo llegue a la Visita cargue V. R. con la Presidencia de este convento...pues no deseo más que el bien y el alivio de esas Religiosas, el que encargo a V. R. y que en nada echen de menos a la Madre Petrona. Así lo espero de la caridad y prudencia de V. R. y de la Madre Petrona. Saludo a todas y espero saber si vive esa Santa vieja o si murió (Barnadas, 1992: 449).

Es fácil imaginar aquel día de invierno en Potosí. Frío, ventoso, pero con mucho sol y con el cielo sin una sola nube. El clima suele hacerse aún más duro en los primeros días de julio, el mes siguiente, llegando inclusive a caer algo de nieve. Para fines del siglo XVIII, la Villa Imperial no parecía aquella ciudad que había descrito Arzáns, no sin cierto idealismo:

siempre ínclita, angusta, magnánima, noble y rica; honor y gloria de la América; centro del Perú, emperatriz de los valles y lugares de Nuevo Mundo; reina de su poderosa provincia; princesa de las indianas poblaciones; benigna y piadosa madre de ajenos hijos; columna de la caridad, protectora de los pobres... (Arzans, 1975: 35).



"Extasis de Santa Teresa de Jesús", cuadro pintado por Manuel de Oquendo hacia 1800, perteneciente al Convento de Santa Teresa de Potosí (fotografía del cuadro tomada del libro de José de Mesa y Teresa Gisbert, 1990, p. 177).

Aunque ya no era el bullente centro mercantil

que fuera en su pasado esplendor, Potosí continuaba atrayendo a los pobladores de las minas aledañas. Era un sitio para las transacciones de los mineros y comerciantes, quienes buscaban desesperados algún comprador.

Sin embargo, el centro urbano y sus alrededores presentaban un aspecto de descuido y desolación que entristecía. Las calles no tenían empedrado y aún en las más céntricas se amontonaban inmundicias y bosta. El mismo barrio residencial recibía aguas de las cloacas del hospital y su vecindad (Buechler, 1989: 308-309).

Esta era la ciudad de la que estaban separadas las carmelitas por los gruesos muros del convento.

Y mientras la Madre Clara estaba leyendo la carta del Arzobispo, en otra celda estaba muriendo aquella a quien el arzobispo San Alberto se refería como Santa. El ambiente era particularmente frío, sólo una ventana rectangular que daba al patio permitía que entrase la luz del día al pequeño ambiente. En la austera habitación de la religiosa había apenas un catre, una mesa, dos sillas, una cómoda, un cuadro de Jesucristo atado a la columna y las imágenes de algunos santos. El propio San Alberto, se había preocupado en esos últimos años de recuperar el espíritu de pobreza en la orden carmelitana; ya no se encontraba en Santa Teresa la ostentación que se tuvo en el pasado.

Mientras yacía esperando su encuentro definitivo con Dios, es posible imaginarla meditando en el itinerario de las "moradas" sugerido por Santa Teresa de Avila. En ese itinerario espiritual, se concluía que alcanzado el último grado de perfección nada era suficiente para el alma sino abrazarse en la divinidad, así como Dios no podía desear otra cosa que la presencia de esa santidad, separándola de lo terreno. Para Petrona Teresa del Espíritu Santo, al igual que para las religiosas de su tiempo, ésta era una verdad que coronaba la vida de penitencia y oración; a la esperanza sincera de ese encuentro debía haber contribuido también el que ella hubiera sido elegida cuatro veces superiora del monasterio ¿no era acaso aquello un testimonio evidente de su santidad?

Según señala Josep Barnadas, la madre Petrona Teresa del Espíritu Santo pertenecía a la acaudalada familia Iribarren. Durante la investigación en el Archivo de la Casa de la Moneda se descubrió que el mercader y azoguero Pedro de Iribarren tenía seis hijos, sobreviviendo únicamente Melchora de Iribarren, quien se había casado con Luis de Echevarría. Entonces la religiosa sólo podía ser hermana o sobrina de Pedro de Iribarren [51].

¿Qué circunstancias motivaron la decisión de tomar los hábitos a esta mujer?. Poco puede saberse al respecto ante la ausencia de información. Pero seguramente, como toda monja, ella tenía una propia historia mística. En su desarrollo intervenían las acciones más simples, como el gusto que podían sentir las niñas en arreglar el Belén de la casa, o el llevar a bendecir junto con la madre,

(51) *Véase el "Testamento de Pedro de Iribarren" en AHP, ER, c. 165, 1767.*

la imagen del niño, en la misa de Reyes. Igualmente importante resultaba la atracción por las ceremonias religiosas extraordinarias, tales como las vigilias de Semana Santa o las misas de Navidad, además de los Te Deum o las rogativas por lluvia durante los frecuentes períodos de sequía que vivía la región. Siempre iba a misa los domingos, aunque muchas veces esto era interpretado como un pretexto de las doncellas para conocer a algún hombre. Pero, sin duda, un punto central de esa historia estaba constituido por la lectura de textos hagiográficos, los portentos relatados en las vidas de los santos impresionaban comúnmente a los lectores de su tiempo; estas lecturas junto a algunas otras del mismo tipo contribuían a crear el ambiente de religiosidad de la sociedad colonial. Estos elementos, comunes en la cotidianidad de las mujeres de aquel período, adquirían un sentido estructural cuando se convertían en la historia vocacional particular de cada religiosa. Eran los confesores y otras monjas los que "revelaban" su verdadero contenido a la muchacha, cuando ingresaba al convento. Ocasionalmente servían también para la historia de su recorrido espiritual que se recogía en breves autobiografías recomendadas por sus confesores[52].

Así se convirtió en la Madre Petrona Teresa de Espíritu Santo, la monja del monasterio de las Carmelitas Descalzas. El principio de su nueva vida era la ceremonia de ingreso al noviciado.

Se la vistió de blanco y su vestido tenía una gran cola. Le pusieron las alhajas y los azahares coronaron la cabeza. Caminó hasta el altar, mientras las monjas tocaban el órgano y cantaban la antífona "Ven esposa de Cristo". Se le acercó la Madre Superiora y levantó el velo que le cubría la cara hasta dejar el pelo a la vista y al alcance de su mano. Luego, con unas tijeras, cortó un mechón que colocó en una pequeña charola, la que depositaron en el altar junto al hábito. Después le indicó que la siguiera y la condujo a su celda, comprada por sus padres y en la cual residiría en el futuro junto a una sirvienta. Detrás de ellas iba otra monja, llevando el hábito recién bendito. Rezaron de rodillas, después de lo cual, le raparon la cabeza y le pusieron el hábito. Una capa blanca, el velo de la novicia y una corona de flores completaban el atavío. Sin zapatos regresaron a la capilla, cuando el coro cantaba un salmo, con tono triste y dulce. Ese era el ritual de profesión, una muerte simbólica y ritual de la mujer y el nacimiento de la monja mediante su consagración a la divinidad (Lagarde, 1994: 550).

El período del noviciado estaba relacionado con la presencia de un personaje muy importante que era la Maestra de Novicias. La monja a quien le tocaba este papel, era una mujer muy cordial y a la vez muy dura, seguidora de la rígida disciplina monacal. Era como la madre, que las novicias dejaron al otro lado de los muros. La separación del hogar era una verdadera prueba para las muchachas.

(52) *Al hablar de la Espiritualidad barroca, en las páginas anteriores, ya se hizo referencia a estos cuadernos de autobiografía espiritual. Es Margot Glantz quien se refiere a ellos, en sus estudios sobre la vida religiosa femenina mexicana; seguramente en Charcas también se escribieron estos textos pero lastimosamente no han podido consultarse.*

Los reglamentos carmelitas definían la labor formativa de la Maestra de Novicias en la siguiente forma:

... lea a las Novicias las Constituciones muy a menudo y enséñelas todo lo que deben hacer, así en las ceremonias, como en la mortificación de la carne y de los sentidos.

... (tomar en) cuenta cada día a las Novicias cuánto han aprovechado en la oración, y cómo se han de haber en el misterio que han de meditar y qué provecho sacan de ello. Enséñelas también cómo se han haber en tiempo de gustos y sequedad de espíritu, y procurar quebrantar sus propias voluntades, aûn en cosas pequeñas y menudas.

Además de la instrucción religiosa les enseñaba las maneras de comportamiento apropiadas a una monja -tan importantes en esa sociedad cortesana-, fortalecía su fe, la lealdad hacia Dios y la noción de la disciplina. Los reglamentos señalaban que debía enseñar a leer a las novicias, la omisión del término escribir resulta significativa si se considera que escritores contemporáneos a Santa Teresa de Jesús, la autora del reglamento, no pensaban importante que las mujeres puedan comunicarse mediante letras y aconsejaban que sólo se limiten a leer los libros de la doctrina[53].

A la maestra iban ellas con sus dudas y preguntas, aún después del noviciado algunas conservaban esa relación estrecha por muchos años.

Después de un año de noviciado,y antes de tomar el hábito de la monja de velo negro, Sor Teresa Petrona renunció a todos sus bienes, aceptando la pobreza.

Siendo su Divina Magestad servido llevarme de esta presente vida, sea sepultada en la sepultura de las religiosas de este monasterio como una de sus hermanas, bestida con el hábito de tan sagrada religion cuios funerales e intierro no dispongo, pues confío piadosamante ande correr el cuidado de mi madre Priora y santa comunidad.

El velo negro, significaba además el matrimonio espiritual de la monja que simbólicamente dedicaba su vida a ser una "esposa de Cristo". Se desposaba en esa ceremonia ritual de los votos perpetuos, o profesión, similar al rito matrimonial, pero que en este caso unía a la monja con Dios mismo. El traje de novia blanco y el anillo servían como símbolos de aquel matrimonio.

Se convertía en la esposa de Cristo y como cualquier esposa de la época tenía que

(53) *En la sociedad barroca, las mujeres practicaban la escritura como un ejercicio de habilidad manual consistente en dibujar las letras sobre el papel, no existiendo diferencia alguna con el ejercicio que significaba el tejido o el bordado. Consiguientemente con este fin, la caligrafía femenina, debió ser fácilmente reconocible en los manuscritos quizás por asemejarze a la de los niños; Sor Juana Inés de la Cruz se quejaba: "Que hasta hacer esta forma de letra algo razonable me costó una prolija y pesada persecución, no más porque dicen que parecía letra de hombre y que no era decente, conque me obligaron a malearla adrede, y de esto toda esta comunidad es testigo" (parte de una carta, recientemente encontrada, enviada al padre Nuñez de Miranda por la poetisa y citada por Glantz, 1995: 178).*

servirle, desposeerse de sí misma, de todas sus pertenencias, entregarle su cuerpo y alma y esperar de su esposo divino la salvación. Por El tenía que soportar todo tipo de sufrimientos y vivirlos como la ocasión concedida por El para demostrarle su amor. El esposo divino reclamaba de ella la más absoluta fidelidad y exclusividad, tenía que amarle, servirle, temerle, que significaba vivir bajo su poder.

Por lo tanto Teresa Petrona, renunciaba definitivamente a su vida en el mundo, a su familia, adoptando como madre a la Priora y como su familia a la comunidad, declaraba "fallezco y muero para el siglo".

Morir para el siglo, en el caso de las carmelitas significaba aceptar la vida de mortificaciones. También debían profesar cinco votos: pobreza, castidad, obediencia, clausura y, a lo menos en el siglo XVII, un quinto voto insólito: prometer no comer chocolate [54].

La vida de la Madre Petrona dentro del convento puede reconstruirse fácilmente pues siguió el modelo dispuesto para las religiosas de su orden. Detrás de aquél molde, no se puede hablar mucho de una vida personal similar a aquella constituida por las particularidades que desarrollan las otras personas no consagradas, pues esa individualidad que se había formado en el "mundo" debía borrarse, desaparecer o ser sustituida por la de Cristo. Desde el claustro surgía una nueva persona, definida por su consagración religiosa, con rasgos propios y comunes a su congregación y al convento. No se pretende realizar aquí una profundización en la psicología de las religiosas que vivieron ese proceso, pero si es interesante resaltar algunos aspectos generales del mismo con el fin de reconstruir la vida de Teresa Petrona del Espíritu Santo.

La tarea estaba encargada a la misma religiosa, su confesor y también a la formadora; sin embargo correspondía a la comunidad crear el contexto y estímulos necesarios. Para ello se buscaba uniformar de la mejor manera posible la vida dentro del monasterio, intentando evitar los rasgos de individualidad que se traían de afuera. Con este fin cada orden disponía de reglamentos y constituciones propios donde se detallaban minuciosamente el vestido, las actividades y las forma de relación interpersonal que debían observar las monjas.

Obviamente que al tener cada orden religiosa un sentido específico de acción dentro de la Iglesia, orientado por su carisma (es decir la inspiración que recibe la congregación y que orienta su existencia) los reglamentos diferían notablemente entre unas y otras. La Orden de las Carmelitas Descalzas, a la que pertenecía Sor Petrona, se caracterizaba por ser una de las más rigurosas entre los institutos femeninos pues mantenía

[54] *Esta promesa carmelita parece tener su origen en un hecho histórico casi anecdótico ocurrido en el siglo XVI. Cuentan que las religiosas carmelitas llegadas a Nueva España tomaron afición a beber chocolate y para hacerlo en los días de ayuno consultaron al mismo Papa, enviándole una muestra del producto. El Pontífice lo probó diluído sin azúcar y, por el sabor desagradable que le produjo, terminó recomendándolo como una bebida que ayudaría a la penitencia de quienes lo bebiesen. Por ello las monjas en el nuevo mundo, que sí bebían el chocolate convenientemente endulzado, luego se prohibieron ese placer inadecuado.*


Cocina del Convento de Santa Teresa de Potosí (fotografía tomada por Yerko y Mónica López Velásquez).

un régimen de vida más duro, así como un sistema de disciplinas o mortificaciones más radical, que el de las otras; la misma Sor Juana Inés de la Cruz tuvo que abandonar el convento carmelita de la capital de Nueva España, Santa Teresa la Antigua, por enfermedad tres meses después de ingresar al mismo (Glantz, 1995: 187).

En las constituciones carmelitanas, escritas por la misma Santa Teresa de Jesús, se consideraban los siguientes aspectos de la vida conventual: la observancia de la pobreza, la vida piadosa y penitente, las actividades no sacras de las monjas y el control sobre la vida en comunidad.

La pobreza debía percibirse en la vestimenta de las monjas como en la rudimentariedad y ausencia de toda comodidad en su vivienda, es decir sus celdas.

El hábito constaba de gran cantidad de prendas que ocultaban el cuerpo, habían fajas, camisetas, corpiños, fondos, blusas, chalecos, faldas y sacos; todas estas ropas estaban superpuestas, además del velo con que se cubría la cabeza y parte de la cara.

No solamente el traje a la moda, sino todos los accesorios estaban completamente excluidos del vestuario. En los archivos notariales se pueden encontrar los "renunciamientos", documentos notariales en los que las religiosas dejaban constancia de los bienes que traspasaban a sus monasterios, tal el caso de Sor María de Jesús y Echeverría, novicia del Monasterio de Santa Teresa de Potosí que señalaba: "impetro a este Santo Monasterio que es el importe de unas manillas de perlas, una gargantilla y un par de zarcillos que cedo voluntariamente" [55].

La distribución de las actividades durante la jornada dispuesta para las carmelitas obedecía a su carácter contemplativo.

El horario ordinario fijado para las monjas se iniciaba, de acuerdo a los reglamentos de la orden, a las cinco de la mañana en verano y a las seis en invierno. En el Carmelo potosino es posible que el horario haya sido retrasado una hora, debido a su frío clima. Luego oraban durante dos horas, y después asistían a la misa diaria de la comunidad.

Concluida la misa debían

[55] AHP, ER, c. 176, P. 14.



recluirse en las celdas para dedicarse a más prácticas piadosas o a alguna labor manual. Antes de la comida se reunían una vez más para realizar un breve examen de conciencia sobre su vivencia hasta esa hora del día, concluyendo el mismo con un Padre Nuestro. Luego almorzaban, según el reglamento las campanas debían anunciar el almuerzo a las once y media, "aunque no pueden tener hora cierta para comer las que no saben cuándo han de tener de comer..." [56].

El almuerzo, según el reglamento carmelita, debía servirse en un comedor común. Sin embargo, en algunos conventos se permitía hacerlo en las celdas, pues así se reforzaba el aislamiento de las religiosas. Ello ocasionó que se construyan verdaderos departamentos que constaban, además de la celda-dormitorio para la monja, de una habitación para la servidumbre y una cocina. En el museo de Santa Teresa, se conservan instrumentos de cocina, pertenecientes a una antigua cocina común, lo que significaría que se preparaban allí todos los alimentos servidos a las religiosas.

Después del almuerzo debían salir al coro cantando el salmo "Miserere Mei".

Desde las dos de la tarde recibían la lección, es decir estudiaban algún texto religioso (el Nuevo Testamento o alguna edificante biografía), lo cual duraba hasta las tres.

Luego volvían a las celdas, para continuar sus prácticas piadosas individuales o sus trabajos.

Se reunían otra vez a las cinco de la tarde para la oración. A las seis cenaban. Entonces se les permitía charlar una hora reuniéndose entre todas las monjas o como la Priora disponía. Esta era la única licencia contra el silencio, pues en ningún otro momento las religiosas podían hablar unas con otras a no ser sobre cosas puntuales y necesarias.

A las nueve se tañía la campana para decir los maitines y luego, como último acto piadoso del día, debía hacerse un nuevo examen de conciencia sobre lo hecho durante la jornada. Finalmente, a las once se tocaba la campana que indicaba el retorno a las celdas para dormir.

La vida penitente consistía en hacer oraciones, ayunos y mandas que implican el sacrificio de algo importante para la persona, o el ofrecimiento de algo específico. Normalmente se consideraba el dolor físico como el mejor sacrificio por permitir que la carne mortificada sirva de ocasión para el crecimiento espiritual [57].

En el siglo XVII, aún se usaban los cilicios, hechos de sacos o tela burda y áspera que lastiman la piel, de fajas de cerdas o cadenas múltiples de fierro con puntas que se enterraban en la piel hasta sangrarla y en ocasiones

(56) Reglamentos y constituciones... *Cap. IV, 37.*

(57) El museo de Santa Teresa de Potosí muestra toda clase de objetos de tortura usados por las religiosas para cumplir con estas mortificaciones.

provocaban heridas y llagas sobre las cuales volvían a aplicarse; las coronas de espinas que debían colocarse en homología a la de Cristo; el palocodal, se colgaba al cuello en señal de penitencia, que posteriormente fue transformado en un collar con cuentas de fierro.

Otros instrumentos utilizados eran las disciplinas, hechas con varias ramas de cáñamo, de correas o de cadenas y que servían para azotarse; los abrojos eran piezas de metal con un sin número de púas que desgarraban la piel; se usaban también las pelotillas, bolitas de cera con puntas de vidrio.

Se tomaba como modelo las vidas de los santos, por ejemplo la de Santa Rosa de Lima, que también usó ciclicios, disciplinas y una cadena de hierro, que se la ciñó y aseguró con un candado arrojando luego la llave a un pozo; además, comía sólo cosas amargas en memoria de la hiel y el vinagre que dieron a Jesús agonizante; para dormir usaba piedras, tejas y troncos como almohadas. Todo servía, como aclaraba Santa Rosa, para "sacudir las tentaciones" (Garcia, 1992: 10).

Estas mortificaciones fueron disminuyendo en intensidad de práctica durante los siglos XVIII y XIX, pero se continuó recurriendo a ellas. Así Santa Teresa del Niño Jesús, una santa francesa que vivió entre 1873 y 1897, se contentaba con introducir piedrecillas en sus zapatos; Santa Teresa de los Andes, a principios del siglo XX, sin embargo, prefería el clásico silicio.

Es probable que Petrona Teresa del Espíritu Santo se haya preocupado principalmente de estimular el carácter contemplativo, con todos estos medios de mortificación señalados, siguiendo las ideas generalizadas de su tiempo. San Alberto también estimulaba esa recuperación del carácter carmelita.

Las otras actividades, como el trabajo y las horas de "recreación" o de ocio, estaban también convenientemente reglamentadas de manera que no interfiriesen con el automarginamiento y el retiro eremita. El principal cuidado que reflejan las constituciones teresianas al respecto es el de evitar una socialización contradictoria con los propósitos de la orden. En el capítulo IX de las constituciones se decía:

91. Por todo el tiempo que las dichas Monjas no se ocuparen en la Comunidad o en los oficios del Convento, *esté cada una de por sí en su celda* o *ermita que la Priora le señalare, en fin haciendo en el lugar de su quietud y recogimiento alguna labor de manos, si no fuere día de fiesta; y en ese apartamiento guardará lo que manda la Regla: que esté cada una de por sí.*

92. Ninguna Monja pueda entrar en celda de otra sin licencia de la Priora [58].

Más aún, el mismo trabajo debía ser realizado individualmente para evitar que rompa el aislamiento de cada religiosa.

(58) Regla y constituciones de las monjas descalzas de la orden de la beatísima Virgen María del Monte Carmelo. *Burgos, 1927.*

93. En ninguna casa haya casa de labor común, en que se junten a labrar, porque no se les dé ocasión a que estando juntas quebranten el silencio [59].

En el convento carmelita de La Paz se asignaban parcelas del huerto a cada religiosa para que las labre individualmente.

Este conjunto de reglas que permitían un control de la vida monacal, virtualmente absoluto, estaba encargado para su cumplimiento a la vigilancia de las mismas religiosas. La obligación principal de cada monja era la confesión de sus faltas, sus errores, sus malas acciones o pensamientos, viviendo intensamente la culpa (Lagarde, 1993: 523). Ante la insuficiencia de la autorepresión se disponía de otras posibilidades de vigilancia: las celadoras y la acusación directa en el Capítulo de Culpas o ante las autoridades de la orden.

Las celadoras eran monjas elegidas por la misma Priora y su función consistía, según las constituciones, en cuidar la observancia de las reglas denunciando cualquier incumplimiento. No se podía discutir o responder de manera alguna sus acusaciones, las cuales se debían aceptar con humildad [60].

El Capítulo de Culpas se definía como una asamblea semanal en la que participaban todos los estamentos de la comunidad, donde eran *corregidas con muy gran caridad las culpas de las Hermanas* no por el resto sino por la que presidía la reunión, normalmente la Priora.

El cuadro que describen las constituciones respecto a estas auténticas reuniones de crítica y autocrítica resulta indispensable para comprender las relaciones humanas dentro del claustro. Cualquiera de las religiosas podía presentar acusaciones contra las otras, sólo debía tener cuidado de no volver a denunciar una falta que ya se hubiere sancionado con anterioridad ni tampoco, por supuesto, acusar basándose en falsedades. La acusada, por su parte, no debía responder a la acusación sino cuando se le pidiese una respuesta, debiendo hablar sin mostrar impaciencia o indignación a riesgo de aumentar su castigo. También se prohibía todo comentario sobre los asuntos tratados en el capítulo, sea entre las monjas o con los extraños, *porque de aquí se siguen discordias y se perturba la paz del Monasterio, nacen bandos y se usurpa el oficio de las Presidentes* [61].

Los capítulos XVI al XX de las constituciones están dedicados a determinar los castigos que debían imponerse a quienes incurriesen en faltas. El catálogo de infracciones y penalidades conprendía cinco niveles: las culpas leves, la media, la grave, la más grave y la gravísima.

Se consideraba culpa leve llegar con retraso al

(59) *Id.*

(60) *Id. Cap. XIV, nº 130.*

(61) *Id. Cap. XV, nº 150.*

coro, a los actos espirituales o a la labor de manos, también olvidar el libro de rezos, reir o provocar rizas en el coro e incluso leer o cantar mal. Entre las culpas medias estaba el andar por la casa conventual con el hábito o el velo desordenado. Así la intensidad de culpas y castigos iba creciendo hasta llegar a las mayores que podían ser: perjurar, mentir, defender culpas propias o ajenas, entrar en la celda de otra monja sin licencia ni necesidad en el momento de dormir, contestar descortésmente a la Superiora, golpear o herir a otra religiosa, sembrar discordias, hablar sin permiso ni testigos con gente de fuera, abandonar el recinto sagrado, romper el voto de pobreza, quebrantar la castidad y otras.

Los castigos, que eran administrados por la Presidente del capítulo, consistían en oraciones penitentes, alguna obra de humildad o "abstinencia de algún manjar o refección", para las culpas leves. Las culpas medias se penaban imponiéndose "disciplinas", es decir flagelaciones y mortificaciones en general. Las culpas graves y más graves eran castigadas con humillaciones públicas, como comer después de las demás sin mesa ni mantel además de dos días de ayuno a pan y agua. El castigo mayor era la separación de la comunidad, que no debe entenderse como una expulsión del convento sino como la marginación de las actividades colectivas y la pérdida de los derechos en ella. El artículo 213 de estas constituciones define la separación de la siguiente forma:

213. Cualquiera en esta separación de la comunidad sabrá que está privada para siempre de voz activa y pasiva y también de lugar y de todo acto legítimo y oficio del Convento. Por tanto, aún cuando terminase la dicha separación, no por eso sea restituida a las cosas sobredichas, si expresa y específicamente no se le concediere aqueste beneficio. Y aunque la restituyan el lugar, no se tenga por restituida a tener voz en el Capítulo, y si le restituyeren la voz activa, no se entienda que se le restituye también la voz pasiva, si esto no le fuere concedido especial y expresamente, como arriba se dijo.

El examen del reglamento carmelita es bastante claro en mostrarnos cuán minuciosamente estaba normado el comportamiento al interior del monasterio. El esfuerzo notable por fijar cómo debían desarrollarse las actividades, tanto las religiosas como las de corte productivo y social, junto al establecimiento de un sistema de control estricto para el cumplimiento de las normas hacen que la vida dentro del claustro parezca poco permeable a modificaciones.

La imagen de una rígida vida monacal se refuerza también con la forma de misticismo predominante en la época. Existe una evidente y cabal coherencia entre el ideal de santidad pregonado por los místicos (Santa Teresa de Avila o San Ignacio de Loyola) y las disposiciones reglamentarias de la orden carmelita.

Hay dos puntos de este sólido edificio monacal que interesa analizar a continuación. El primero es la importancia que adquiere la Priora para su sostenimiento y, el segundo, es la forma de

comportamiento de las religiosas frente al mismo. Ambos puntos están muy relacionados entre sí.

La Priora, según las constituciones, tenía a su cargo velar el cumplimiento de los reglamentos de la orden y el mantenimiento de la clausura. Debía también *mirar cómo se ejercitan los oficios y cargos, y que se provean las necesidades, así espirituales como temporales, con amor de madre ...* [62]

Así pues, en la comunidad disciplinada y fraterna, promovida por Teresa de Avila, el papel de la priora se concretaba como el punto central al que convergían las distintas posiciones. Ella era la imagen de la autoridad suprema dentro del recinto claustral, debía ejercer una vigilancia constante y era responsable de que la convivencia sea aceptable.

A pesar de esto, permanecía subordinada a la dominación patriarcal, que podía ser asfixiante como se vio en el primer punto, en estas condiciones la figura de la superiora perdía peso en cuanto a la autoridad y ganaba respecto a la obediencia. Sólo aquellas mujeres con una fuerte personalidad pudieron imprimir un sello especial en su comunidad, ejerciendo un poder real, como Santa Teresa.



Vista del patio del Convento de Santa Teresa (fotografía tomada por Yerko y Mónica Velásquez).

Parece, que la Madre Petrona Teresa de Espiritu Santo también reforzaba la figura de la priora, pues su labor era reconocida por la comunidad, que la eligió priora cuatro veces: 1762-1765, 1768-1771, 1777-1780, 1783-1786.

Ser priora significaba subir a la cima del poder conventual. La elección era decidida enteramente por las religiosas[63] que votaban mediante papeletas, manteniendo el secreto de su decisión. No cabe duda de que se necesitaba una gran capacidad política para poder acceder a ese cargo. El papel de vigilante y vigilada que tocaba a cada una de las monjas podía provocar fácilmente disputas intestinas como las que frecuentemente aparecen en las historias de los

(62) *Id. Cap. XIV, nº 115.*

(63) *El Superior General o Provincial de la orden podía sugerir tres o cuatro nombres para la elección; pero las monjas no estaban obligadas a elegir sólo de entre ellas (Cap. I, nº 6).*

conventos latinoamericanos[64]. La misma insistencia de las constituciones en que se impida la aparición de bandos dentro del convento permite implicar que esa no era una situación desacostumbrada. Ser elegida superiora en cuatro oportunidades, sin que se registren oposiciones ni pleitos en el período indican que, Sor Petrona Teresa del Espíritu Santo, poseía cierta habilidad política, cuyo mayor punto debió ser necesariamente la administración conveniente del Capítulo de Culpas.

Pero, si bien el propósito del control de unas a otras era el de evitar que "los defectos y vicios en ninguna manera se encubran" la necesidad de la convivencia imponía el que se hagan algunas concesiones. El mismo San Alberto permitía que la mitad de las monjas no asistan a las oraciones matutinas durante los días más duros del invierno (véase la carta de julio 4 de 1787). Otras licencias eran aún mayores y operaban públicamente, como cuando las religiosas de Santa Clara en Quito organizaron una corrida de toros que observaron desde los muros del convento.

Debido a estas "licencias", acordadas dentro de los conventos y toleradas por las autoridades eclesiásticas, se dieron los excesos "mundanos" con los que se suele caracterizar irónicamente la vida de las monjas en los siglos pasados. Asunción Lavrin cuenta que, en Lima, las familias principales se disputaban el nombramiento de Abadesas entre sus hijas religiosas, por lo que al momento de realizarse las elecciones las autoridades civiles disponían que los soldados custodien los conventos para evitar cualquier intromisión, pero cuando alguna de esas familias lograba el cargo para una pariente se organizaban festejos con música y carreras de caballos en los alrededores del Convento. Lavrin agrega: *Incidentes como éstos, junto con otros más personales, como vestir hábitos muy adornados o recibir a familiares y amigos con gran despliegue de comida, o llamar a las orquestas de la ciudad para tocar en los locutorios, suscitaban el repudio de los obispos y arzobispos más estrictos. Pero casi siempre su condena era ignorada* (Lavrín, 1992: 200).

La orden carmelita en América, caracterizada por su pobreza, tenía para sí el prestigio de mantener una vida bastante austera; en general, las muchachas de las familias ricas preferían ingresar a otras órdenes femeninas en las que gozaban de mayor libertad personal. Santa Teresa de Potosí parece ser un caso distinto, aunque no se cuenta con un estudio sobre la procedencia social de las religiosas que se recluyeron en su claustro, es evidente por lo expuesto en páginas anteriores que en el convento se albergaban religiosas pertenecientes a ricas familias de mineros y comerciantes, como la propia Sor Petrona Teresa del Espíritu Santo. La razón de ello puede haber sido el gran poder económico que tenía el convento y que interesaba a las familias ricas de Potosí,

[64] *En páginas anteriores ya se hizo referencia al caso de otro convento franciscano femenino, el de las clarisas de Chuquisaca que en 1758 se enfrentaron, divididas en dos bandos, cuando solicitaron pasar a la jurisdicción del Arzobispo, dejando la de los franciscanos. El Superior de la orden acusó a uno de los prelados de intereses personales en aquella disputa pues tenía a una sobrina en el convento (Querejazu, 1995: 258).*

previendo tanto la estabilidad de sus hijas ahí recluídas como la posibilidad de un crédito de las religiosas.

Estas hijas de encumbradas familias encontraban en el convento una prolongación de sus círculos sociales. Es lógico que buscasen también que su nueva vida mantuviera las comodidades a que estaban acostumbradas, dentro de los límites concebibles para su estado religioso por supuesto; por ello no es difícil comprender el derroche en comidas y los gastos en galas personales. La riqueza acumulada por los monasterios, descrita en páginas anteriores, permitía costear esos gastos. En ello Santa Teresa no era una excepción.

Otra de las facetas que se conocen de la vida de Petrona Teresa fue su preocupación por concluir la factura de los detalles interiores del templo, más propiamente la edificación de un nuevo altar y además la construcción de la sacristía. Al margen de ello, hizo mejoras y adiciones al edificio conventual. Estas obras son aún recordadas como su legado.

La preocupación por el templo y la sacristía resultaba consecuente con el deseo de retomar el espíritu austero en las órdenes religiosas, aconsejado por los obispos americanos a fines del s. XVIII, con lo que se intentaba estimular el nucleamiento de sus vidas en lo espiritual. El Arzobispo San Alberto y su antecesor, Francisco Ramón de Herboso, estaban interesados en ello. Ramón de Herboso recomendaba a la Madre Teresa: *tengan cada mes un día de retiro, porque está muy introducida esta devoción con visibles afectos en aumento de la vida espiritual... para todo lo que puede conducir a aumentar su mérito* (Barnadas, 1992: 441).

Por otra parte, ese cuidado por las edificaciones es similar al mostrado por las autoridades eclesiásticas mayores de su tiempo, los Obispos y Arzobispos, quienes acostumbraban a dejar su impronta en la construcción, restauración y ornamentación de los edificios religiosos [65]. Ese comportamiento presenta a la superiora carmelita igualando las conducta patriarcal dentro de su área de influencia.

Finalmente, queda un aspecto más de su labor directiva por considerarse, que es la administración de los bienes y negocios del convento. Esta era, sin duda, la actividad que más le pesaba. En la segunda mitad del siglo XVIII, cuando ella ejercía el cargo de priora, el monasterio de Santa Teresa en Potosí se convirtió en uno de los más importantes poseedores de bienes entre las comunidades religiosas de la Villa Imperial. Gracias a las dotes de las monjas, que por cierto eran las más altas (como en el caso del monasterio de Santa Clara en Potosí y Cochabamba), las donaciones, fundaciones de censos y capellanías a favor del monasterio. La Madre Petrona, como priora tenía que manejar la circulación de todos esos bienes del monasterio.

La actividad más importante era la de prestar

[65] *En las historias eclesiásticas, especialmente en la recientemente publicada por Roberto Querejazu esta conducta común en las autoridades eclesiásticas de Charcas es bastante notable (véase la bibliografía).*

dinero como censos y capellanías, sobre las casa y las propiedades mineras, preferiblemente sobre los ingenios.

Así se observa en el documento firmado por la madre Teresa de Jesús, priora, donde daba el poder cumplido a Don Luis Francisco de Echevarria, administrador del Banco de Rescates *para que en nombre del dicho monasterio y representando sus propias personas, pida, demande, reciba, cobre, etc.* [66]. El mismo banco solicitó 4 mil p. del monasterio a censo redimible sobre un *ingenio de moler metales con merced de indios*, denominado Quintanilla *que reconoce el mismo monasterio y la cofradia de Animas* (ver el anexo). Precisamente, Sor Petrona Teresa del Espíritu Santo tuvo que enfrentar un juicio con esa cofradía a raíz de otro ingenio de moler metales.

En algunos casos las personas particulares se prestaban dinero, sobre los mismos bienes, de diferentes instituciones religiosas: iglesias, conventos, cofradías. Los intereses económicos de estas instituciones resultaban entrecruzados y cada organización defendía su propia posición.

Luego de su muerte, ocurrida en 1786, la vida del monasterio no cambió ostenciblemente, ni siquiera tras la Guerra de la Independencia y las reformas eclesiásticas de Sucre, pero su influencia económica fue disminuyendo.



CONCLUSIONES

Las monjas modelaban su comportamiento según el ideal de María, la mujer consagrada y virginal, ello las diferencia del resto de la población y les concede el respeto de la sociedad que las considera como personas entregadas a la santidad y la expiación colectiva de pecados, cualidades apreciadas y merituables.

Este hecho no contradecía el que, en general, su vida se desarrollase en aceptación explícita de los roles de género asignados por la sociedad de su tiempo a las mujeres, básicamente resumidos en dos características principales:

- la subordinación de la mujer al varón.
- la marginación y encierro.

La subordinación patriarcal es obvia. La sujeción al Prelado (el Superior de la rama masculina de la orden o, en su caso, al Obispo) estaba fijada inapelablemente por la estructura eclesial. A la vez, toda participación en la dirección de esa estructura les estaba vedada y, junto al resto de las mujeres, permanecían encerradas dentro de los muros de su vivienda, excluídas de la vida pública.

Sin embargo, más allá de estas determinaciones formales, la realidad muestra claramente que no dejaban de presentarse alteraciones. Existía una contradicción constante entre



Con la llegada de nuevas órdenes, en el siglo XIX, las actividades de las religiosas se diversificaron adquiriendo la caracteristica de servicio social que tienen hoy día (fotografia tomada del libro de María Robinson, p. 181).

autoridades eclesiales y conventos de religiosas por el control de estos últimos, que es general al mundo hispanoamericano aunque no obedece a un movimiento premeditado y dirigido, sino más bien se trata de enfrentamientos aislados, locales y que no forzosamente implican un relacionamiento sistemático.

Las formas que asumen esos enfrentamientos son principalmente las siguientes.

- Las solicitudes de los conventos de religiosas pidiendo el cambio de su jurisdicción, para abandonar la autoridad de las órdenes regulares y pasar a depender de las autoridades seculares.

- El "relajamiento" de la disciplina conventual.

- El fortalecimiento de la autoridad de las Prioras o Abadesas.

Los dos primeros puntos no significan de por sí una subversión de las monjas contra los roles femeninos. Cuando los reglamentos son desobedecidos y la austeridad quebrantada, la contradicción consiste únicamente en la reposición dentro del claustro de la forma de vida, en algunos aspectos, a que estaban acostumbradas las mujeres de la clase alta. El cambio de Prelados, igualmente, no es sino el cambio de una jurisdicción masculina por otra que normalmente resulta más cercana al medio y a los intereses sociales de las monjas. En ninguno de estos dos casos hay una discución de la autoridad patriarcal en sus principios.

Sólo cuando la Superiora adquiría un real poder sobre el monasterio pudo existir una disminución de la autoridad masculina. Una presencia fuerte de la Priora o Abadesa en la conducción del monasterio podía lograr cierta autonomía respecto a la autoridad de los hombres, tanto para la resolución de los problemas internos como para la administración de los bienes comunales.

Esta situación no significaba una ruptura del orden patriarcal, la dirección del convento pertenecía a esa estructura de dominio y actuaba según su modelo, lo demuestra la actitud de subordinación obediente exigida a las religiosas respecto a sus superiores, señalada en las constituciones carmelitas. En este sentido es significativo el comportamiento de Sor Petrona Teresa que marca su mandato sobre el convento carmelita potosino con obras arquitectónicas, preocupación y acción frecuente entre los Obispos y Arzobispos contemporáneos.

Otro aspecto estudiado en este trabajo es el referido al desarrollo de vida en el interior del convento. El análisis del discurso místico, prevaleciente en la Iglesia durante el período, muestra que en la obtención del fin máximo, el encuentro con Dios, no intervenía directamente la distinción de géneros; pero, en el camino de perfeccionamiento y espiritualización para lograr ese objetivo, era importante una represión de lo que se consideraba la naturaleza débil y pecaminosa característica de la mujer. A pesar de ello, la mujer que mostraba tener alguna capacidad mística especial podía lograr una importancia social extraordinaria, como Santa Teresa de Jesús o Sor María Agreda.

Las relaciones y la vida de las religiosas al interior del convento se desenvolvían con un marcado cariz maternal; no sólo la Superiora sino la Maestra de Novicias, e inclusive las religiosas más antiguas, asumían el rol de guías protectoras con las más jóvenes condicentemente al carácter patriarcal de la estructura eclesiástica.

El convento era un mundo femenino por ser un espacio vedado a los varones; dentro de sus muros, la vida de las mujeres se desarrollaba manteniendo el fundamento del carácter femenino, según las definiciones y consideraciones dictadas por los varones. El voto de obediencia y la humildad, exigido a varones y mujeres religiosos, reforzaba el carácter secundario y subordinado que tenía la mujer en la estructura eclesiástica; pero, aún así lograban cierta independencia plasmada sobre todo en el relajamiento de los

severos reglamentos de su vida monacal, aspecto que preocupaba a la jerarquía pero que fue muy difícilmente contrarestado. Eran mujeres de su tiempo y como tales aceptaban el trato paternal de los Prelados, un ejemplo evidente de ello es la correspondencia recibida del Arzobispo San Alberto en la que es absolutamente notoria la aceptación de su subordinación y el protagonismo del superior, además de una intimidad llena de matices familiares que revisten la autoridad.

Finalmente, es necesario apuntar que los conventos de Charcas respondieron de manera similar a los otros de la América Hipana en cuanto a su función social y económica. En general, debe partirse del hecho que la Iglesia, en la sociedad colonial, formaba parte de la estructura social, asumiendo una importante función en ella. Su existencia no resultaba antagónica a la familia, a pesar del necesario celibato de sus miembros, pues ofrecía un amparo a los hijos e hijas que no alcanzaban a reproducir el status económico de origen. La historia de las fundaciones conventuales en la Audiencia, donde los argumentos sociales más que los religiosos resultaban fundamentales, y la descripción de las actividades financieras de los conventos de monjas, algo pesada por momentos, bastan para demostrar ese papel de protección o seguro social y, también, cómo interesaba a las familias acomodar su descendencia, femenina y masculina, en la Iglesia.



ANEXO

Sobre las actividades Económicas del Monasterio de Santa Teresa de Potosí

1705: imposición de censo sobre las haciendas "Huarmi ingenio" a suma de 3 mil p. Juicio seguido por la deuda de este censo de un mil 177 p. (I y C 476, 1705).

1746: imposición de un censo principal de un mil p. sobre las casas ubicadas en la calle del convento de San Agustín y otra en la parroquia de San Lorenzo, con la fundación de una capellaní a (I y C 467, 746).

1735: donación de una esclava negra al monasterio del Carmen por parte de Don Diego de Ibarburu (AHP, ER, c. 135, 1735).

1760: D.Juan Francisco Navarro presta 3 mil p. sobre 431 marcas de plata labrada y dos cafetas de oro (AHP, ER, c. 163, 1775).

1761: prestación de 3.300 p. por el alcalde de la Santa Hermandad D. Manuel Perez Farman por espacio de un año dobre las alhajas de oro y diamantes (AHP, ER. C. 163, 1775, p. 399).

1765: D. Manuel Prego de Montalves: otorgación de escritura de deuda por 5 mil p.

1766: Doña Antonia de Leon solicitando prestamo de un mil p.sobre las alhajas de oro y diamantes.

-venta de las hacienda de Charusi, sitada en doctrina de Micullapaya, prov. de Porco en cantidad de 2500 p. a D. Juan Baptista de Alquizalete, y compromiso por 2 mil p. restantes ofrece reconocer a favor de este Monasterio a censo redimible (AHP, ER, c. 164, 1766, p. 179).

-arrendamiento de una casa con una tienda que sivre de mercería a Doña Tomasa Calderón en la plaza de Cato por la cantidad de 170 p. (Id.).

-fundación de una capellanía de misas rezadas por la cantidad de 3 mil p.a favor del Monasterio cuyos réditos son 150 p. cada año sobre la hacienda Cayantala, que está en el valle de Machaca (Porco) (id., p.588).

1772: imposición de censo redimible en cantidad de 4 mil p. en favor del Monasterio de Carmelitas sobre las casas que poseen Don Joseph Antonio Menendes y doña Idelfonsa Saavedra, en la esquina arriba del Convento de la Merced y sobre 40 Tinajas para poner aguardiente que en cada caben 20 quintales, con el plazo y término de un año (AHP, EN, c. 162, 1772, p. 61).

-imposición y reconocimiento de censo hecho por Don Pedro Antonio Bermudes, comerciante a favor del monasterio de carmelitas en la cantidad de 2.500 p. sobre las casas del Colegio de Jesús, extrañadas de los curas (p. 141).

-reconocimiento de censo de 1400 p. de doña María Jacinta de la Quintana a favor del monasterio de la Carmen sobre las casas colindantes al convento de San Francisco (p.171).

1775: D.Patricio de la Calzada y Doña Luisa Ruiz se prestan un mil p. por un año y medio del monasterio de Carmen hipotecando las alhajas de oro y plata.

1777: pleito del monasterio de las carmelitas con la Cofradía de las Benditas Animas de la Iglesia Mayor de la Villa Imperial. Don Juan de Lizarazu Conde de la Real Casa de la Moneda y administrador de los bienes de la Cofradía admitió, que "esta cofradia tiene impuesta a su favor el principal sobre los ingenios y minas que fueron del Maestre de Campo Don Basilio Caballero" y que después de su muerte sus ingresos serían divididos entre el monasterio y cofradia. Según el mayordomo de la Cofradía tenía impuesto en su favor 16 mil p. del principal; arrendando el ingenio al monasterio debía a la Cofradia por la suma de 9965p.; lo que el monasterio al final tenía que pagar (AHP, EN, c. 169, 1777, p. 125-136).

-según el testamento del cura de la parroquia de San Benito, don Joseph de Alias y Terán, declara que posee varias capellanías sitas en la Villa de Potosí, nombra por patrona de ellas a la Madre priora del monasterio de Carmen (p. 466).

-cancelación de los 700 p. al monasterio del Carmen de parte de don Francisco Javier de Dávalos, Capellan de una capellanía en Tupiza, fundada por Doña Catalina Butrón a favor del Monasterio (p. 458).

-imposición de censo del Coronel Don Juan de la Peñarubio, azoguero a favor del Monasterio de las Carmelitas en la cantidad de 8 mil p. sobre las dos casas situadas en la villa (una frente del convento de las Mercedes con la pensión de 2800 p. y otra en la esquina siguiente) y para el mayor seguro hipoteca varias alhajas de diamantes en más de 10 mil p., que los deposita en las arcas del dicho Monasterio (p.477).

1781- Venta de casa de D.D.Manuel Gaspar Larrea, como capellan del monasterio de carmelitas descalsas al capitan D.Manuel de Bernabe Madero en 1790 p. a censo redimible (AHP, ER, c. 172, 1781-1782).

-se nombra el Capellán del monasterio del Carmen a D. Manuel Maldonaldo, patrón de la capellania que se fundó por la voluntad de doña Ana Ordoves en una casa sita en la villa de Oruro en la calle que se llama Viniatera, en principal de 4 mil p. y con la pensión de 25 misas rezadas en cada un año con la condición de refaccionar la casa (p. 942).

-imposición de censo de 48 p. por D. Luis Francisco de Echeverria a favor de monjas de Santa Teresa a suma de 4 mil p. sobre ingenio de moler metales y casa (p.972).

1779: imposición de censo de 3 mil p. de D. .Marcelo Ossorio y D. Josefa Pérez sobre una suerte de casas que poseen en la calle de la Olleria (AHP, ER, c. 173, 1782-1784).
- imposición de censo sobre una suerte de casas en la calle detrás de la Moneda Vieja a favor del Monasterio del Carmen por doña María Alvarez de 1000 p.

1786: solicitud del Mro. de Campo D. José Montes García que le diesen el censo redimible de 4 mil p. sobre el ingenio de moler metales que tiene en la Rivera, conocida como Agua de Castilla, sin más pensión que 6 mil p. que reconoce a este monasterio (AHP, ER, c. 178, 1790, p. 1).

1788: imposición de censo redimible de 4 mil p. de principal por la Condesa de la Casa Real de la Moneda a favor del Monasterio del Carmen sobre los ingenios de moler metales situados en la Ribera junto a la Parroquia de San Sebastián. Los 3 mil. en dinero y los un mil devolviéndoles en alhajas de oro y de plata, siendo evaluados estos ingenios en 110 mil p. (AHP, ER, c. 178, 1788, p. 271).

1790: D. Alexo Ignacio Salamanca: imposición del censo redimible de 3 mil p. sobre una suerte de casas del barrio Corichaca y otra que sirve de panaderia (p.700).

1794: venta de una casa de doña Manuela Zamudio en cantidad de 850 p. de la madre Priora María Josefa de San Antonio (AHP, ER, c. 180, 1794, p. 409).

-imposición del censo redimible de 1000 p.sobre un ingenio de D.Pedro Dorado.

1796: imposición de censo en cantidad de 2000 p. sobre dos casas de doña Alfonsa Bohorquez (AHP, ER, c. 182 , 1796, p. 70).

-imposición de censo de D. Pedro Arroyo, vecino de esta Villa por 1000 p. a favor del Monasterio de las Carmelitas sobre una suerte de casas en la plazuela que se llama de la Pasión (p. 108).



BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, Vladimir
1993 "Eva y María. La mujer en la simbología y en la literatura cristiana medieval" en **Diosas, musas y mujeres; Ed.** Monte Avila Latinoamericana C. A., Caracas.

ANONIMO.
1943 "Vida del Iltmo. Sr. Fray José Antonio de San Alberto" en **Boletín de la Sociedad Geográfica de Sucre.**

AMOROZ, Celia
1994 **Femenismo y diferencia;** Universidad Autónoma de México, México.

ARDUZ EGUIA, Gastón.
1984 **Ensayos sobre la historia de la mineria altoperuana;** Madrid, ed. Paranimfo, España.

ARZE, René
1983 "Haciendas jesuitas en La Paz, siglo XVIII" en **Historia y Cultura,** Nº 1, La Paz.

ASSADOURIAN, Carlos Sempat
La producción de la mercancia dinero en la formación del mercado interno colonial. El caso del espacio peruano en el siglo XVI.

BAKEWELL, Peter
1973 **Antonio López de Quiroga;** Univ. Tomas Frías, Potosí.

BARNADAS, Josep
1992 "Cartas del arzobispo San Alberto a las carmelitas de Potosi(1786-1789)" Separata de la revista **Monte Carmelo;** Burgos.

1985 "La Iglesia Católica en Bolivia" en **Curso de Historia de la Iglesia en América Latina** (CEPROLAI- compiladores), La Paz.

BATTISTI, Eugenio
1990 **Renacimiento y Barroco;** ed. Cátedra, Madrid.

BONIFAZ, Miguel
1955 **Derecho indiano. Derecho castellano. Derecho Precolombino. Derecho colonial;** Oruro, UTO.

BONSIRVEN, Joseph
1959 **Diccionario bíblico;** Colección "Vernum" Ed. Paulinas, Madrid.

BROWN, Judith
1986 **Soeur Benedetta, entre sainte et lesbienne. Toscane, XVIIe siécle;** ed. Gallimar.

BUECHLER, Rose Marie
1989 **Gobierno minería y sociedad. Potosí y "renacimiento" borbónico 1776-1810**, 2 t.; Biblioteca minera boliviana, La Paz.

CRESPO, Alberto
1975 **La guerra entre vicuñas y vascongados; Juventud, La Paz.**

CHACON TORRES, Mario
1984 "El convento de Santa Teresa en Potosí" en **Historia Boliviana,** Cochabamba, IV.

DEUSEN, Nancy Van
1990 **"Los primeros recogimientos para doncellas mestizas en Lima y** Cusco (1550-1580)" en *Alpanchis*, nº 35-36, vol 1, Instituto de Pastoral Andina, año XXII, 1º y 2º semestre de 1990, Lima.

GARCIA, Benjamín
1992 **Rosa de Lima: mujer y santa; ed. Paulinas.**

GARCIA QUINTANILLA, Julio
1964 **Historia de la Iglesia en La Plata; Sucre.**

GLANTZ, Margot
1995 **Sor Juana Inés de la Cruz. Hagiografía o autobiografía; ed.** Grijalbo, México.

GUTIERREZ, Enrique
1981 **Brillarán como estrellas; Burgos.**

HOBERMAN, Louisa Y Susan SOCOLOV (compiladoras)
1993 **Ciudades y sociedad en América colonial;** FCE, México.

JARAMILLO, Diego
1987 **Santos de América;** Centro Carismático Minuto de Dios, Bogotá.

KLEIN, Herbert
1980 "The estructure of the hacendado Class in the Late Eighteenth-century Alto Perú: The Intendencia de La Paz" en **Hispanic American Historical Review,** 60 (2), 1980, 191-212.

1995 **Haciendas y Ayllus en el Alto Perú. Siglos XVIII y XIX.** IEP, Lima.

LAGARDE, Marcela
1993 **Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas.** UNAM, col. Posgrado, México.

LARSON, Brooke
1992 **Colonialismo y transformación agraria en Bolivia. Cochabamba en el siglo XVII; CERES, La Paz.**

LATOURELLE, Rene
1989 **Teología de la Revelación;** ed. Sígueme, Salamanca.

LAVRIN, Asunción
1985 "Investigación sobre la mujer de la colonia en Mexico: siglos XVII-XVIII" en: **Las mujeres latinoamericanas, perspectivas históricas;** ed. FCE, México.

1989 **Sexualidad y matrimonio en la América hispana. Siglos XVI-XVIII** (coordinadora); Grijalbo, Mexico.

1992 "El capital eclesiástico y las élites sociales en Nueva España a fines del siglo XVIII" en **Orígenes y desarollo de la burgesía en América Latina 1700-1955;** Editorial Nueva Imagen, México, ed. Olimpia S.A.

1993 "Religiosas" en **Ciudades y sociedad en Latinoamérica colonial; ed.** Fondo de Cultura Económica, Argentina.

LEMA, Ana María
"El monasterio de la Purísima Concepción" (manuscrito inédito).

LOFSTROM, William Lee
1983 **El Mariscal Sucre en Bolivia;** La Paz.

LOPEZ MENENDEZ, Felipe
1965 *Compendio de la historia eclesiastica de Bolivia;* La Paz, Bolivia.

MARTINEZ-BURGOS, Palma
1993 "Experiencia religiosa y sensibilidad femenina en la España Moderna" en **Historia de las mujeres de Occidente,** t. 6.; Aurus Ediciones, España.

MANNARELLI, María
1995 **Palabras en silencio. Las mujeres latinoamericanas y su historia,** Marta Mosocoso comp.; Quito.

MOORE, Henrietta
1991 **Antropología y femenismo;** ed. Brasil Blacwell, Madrid.

QUEREJAZU CALVO, Roberto
1995 **Historia de la iglesia católica en Charcas** (Bolivia); CEB, La Paz, Bolivia.

RENE-MORENO, Gabriel
1978 **Ultimos días coloniales en el Alto Perú;** ed. Juventud, La Paz.

ROBINSON WRIGHT, María Bolivia.
El camino central de Sur-América, una tierra de ricos recursos y variado interés, ed. Jorge Barrie e Hijos, Filadelfia, sin fecha.

SANCHEZ, Ana
1993 "Angela Carranza alias Angela de Dios. Santidad y poder en la sociedad peruana. Siglo XVII" en **Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI-XVIII,** Enrique Urbano y Gabriel Ramos (compiladores); ed. Bartolomé de Las Casas, Cusco.

SMET, Walter
1975 **Yo hago un mundo nuevo;** ed. Roma, Barcelona.

SOEIRO, Susan
1985 "Las órdenes femeninas en Bahia, Brasil durante la colonia: Implicaciones económicas, sociales y demográficas. 1677-1800 en **Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas,** Asunción Lavrin (compiladora). México, FCE.

SUAREZ, Margarita
"El poder de los velos. Monasterios y finanzas en Lima, s.XVII" en **Palabras en silencio...**

SWEET, David y Gary NASH (compiladores)
1981 **Lucha por la supervivencia en la América colonial;** FCE, México, 1981.

TANDETER, Enrique
1992 **Coacción y mercado. La mineria de la plata en el Potosí colonial 1692-1826.** Bartolomé de Las Casas, Cuzco.

VALDA PALMA, Roberto
1995 **Historia de la iglesia de Bolivia en la Republica;** CEB, La Paz, bolivia,1995



MINISTERIO DE DESARROLLO HUMANO
Secretaría de Asuntos Étnicos, de Género y Generacionales
Subsecretaría de Asuntos de Género











COORDINADORA DE HISTORIA